


# El concepto de ideología. Vol. 3

## *Irracionalismo, historicismo y positivismo: Nietzsche, Mannheim y Durkheim*

Jorge Larraín



Jorge Larraín

# El concepto de ideología
# Volumen III

## Irracionalismo, Historicismo y Positivismo: Nietzsche, Mannheim y Durkheim




LOM EDICIONES

**LOM** PALABRA DE LA LENGUA YÁMANA QUE SIGNIFICA

**SOL**



Primera edición, 2009

**ISBN:** 978-956-00-0104-7




**Diseño, Composición y Diagramación**

LOM Ediciones. Concha y Toro 23, Santiago

**Fono:** (56-2) 688 52 73 • **Fax:** (56-2) 696 63 88

*www.lom.cl*

*lom@lom.cl*

# Nota del autor

Este tercer volumen de la serie sobre El Concepto de Ideología se concentra en el análisis de tres tradiciones centrales del pensamiento en las ciencias sociales: el irracionalismo, el historicismo y el positivismo. En general, salvo algunas excepciones, se trata de autores que se ubican entre fines del siglo XIX y el fin de la primera mitad del siglo XX. Se nota en estas corrientes intelectuales un cierto desplazamiento de lo que había sido el centro de las preocupaciones del marxismo, a saber: el problema de la dominación de clase y de la reproducción del modo de producción capitalista. Ahora entra con más fuerza el problema de la verdad y la ciencia, sea para defenderlas, sea para atacarlas. El concepto de ideología deja de ser analizado solo en el contexto del capitalismo y son ahora la propia razón y la ciencia las que caen bajo sospecha (historicismo, irracionalismo) o las que son defendidas contra la metafísica (positivismo).

Dentro del irracionalismo se analizan Schopenhauer, Nietzsche, Pareto, Freud y la Teoría Crítica de Adorno, Horkheimer y Marcuse. En la tradición historicista se explora el pensamiento de Weber, Mannheim y Goldmann. En la corriente positivista destaca especialmente Durkheim, pero también se explora brevemente el positivismo lógico y el pensamiento de filósofos de la ciencia como Popper, Kuhn y Feyerabend. Sin duda, el autor central de este volumen, por su influencia intelectual hasta el día de hoy, es Nietzsche. Al igual que en los anteriores volúmenes, es necesario recordar al lector que los autores se analizan principalmente en el contexto de su aporte al concepto de ideología, nuestro hilo conductor, y que en la mayor parte de los casos las contribuciones de estos autores van mucho más allá de este concepto.

Como ya es conocido por los que han leído los dos primeros volúmenes, la bibliografía utilizada es preferentemente de origen británico con algunas excepciones que vienen del francés. Todas las citas han sido traducidas por mí. Como una ayuda al lector interesado en ir a las fuentes, se han listado al final, como apéndice, las traducciones al español cuando pudimos encontrarlas.

Como siempre, debo expresar mi deuda de gratitud con LOM por haber confiado en este proyecto de largo aliento, y también con la Universidad Alberto Hurtado, sin cuyo apoyo y estímulo este trabajo habría sido imposible.

# Capítulo I
# Introducción: Historicismo, Irracionalismo y Positivismo

## El surgimiento de nuevas críticas ideológicas

El concepto de ideología nació en el contexto de las primeras luchas burguesas contra el feudalismo y la sociedad aristocrática tradicional. Estas luchas fueron el trasfondo de la Ilustración del siglo XIX, que fue, más precisamente, el medio filosófico y cultural dentro del cual el concepto de ideología se generó por primera vez. Este contexto histórico nos ayuda a entender por qué el concepto de ideología surgió en primer lugar como una ciencia de las ideas que involucraba una profunda confianza en la razón, y segundo, como un arma crítica para utilizarse en la lucha contra el régimen antiguo. Ambos aspectos estaban inseparablemente unidos. Fue precisamente la creencia en que la verdad podía ser científica y racionalmente obtenida, y que, armada con ella, la sociedad podía ser racionalmente reconstruida, lo que le dio a la Ilustración la confianza para criticar las ideas religiosas, metafísicas e irracionales. No solo se suponía que estas formas de conocimiento eran distorsionadas y supersticiosas, sino que, al expandir la ignorancia y el error entre las masas, favorecían y fortalecían los intereses del poder aristocrático. Como la infelicidad de la humanidad se creía que estaba relacionada con la ignorancia y el prejuicio, una educación laica y racional se pensaba que sería la solución liberadora. De este modo, la ideología como ciencia supuso un renovado optimismo y confianza en el progreso, la razón y la educación; creía en la emancipación de la humanidad.

Cuando la ideología dejó de ser una ciencia y se transformó en una forma distorsionada de pensamiento, la confianza en la razón fue reafirmada. La admiración por la razón, especialmente la razón instrumental, está íntimamente relacionada con el concepto crítico de ideología. Todo lo que aparece tradicional o atrasado, todo lo que no conduce al progreso, es lo opuesto a la razón, es ideología. Ideología es una noción que es usada para defender a la razón, para criticar todas esas ideas que no son progresistas,

que no ayudan a controlar la naturaleza en beneficio de los seres humanos. La razón instrumental (que es usada por la ciencia) es antropocéntrica y subjetiva. El ser humano es el centro, la medida de todas las cosas. La razón instrumental es la herramienta que le permite al ser humano controlar y dominar, la herramienta que introduce la calculabilidad, el análisis de costo y beneficio. La razón instrumental por lo tanto tiende a reducir aquello que es bueno para la humanidad a lo que incrementa el control y la productividad. La razón se transforma así en un medio auxiliar de la producción y la ideología deviene su arma crítica.

El espíritu de la modernidad estaba imbuido en estas ideas: progreso era progreso material; era el crecimiento en la producción de bienes materiales. En la medida que la metafísica, la religión y la mitología eran obstáculos para controlar la naturaleza e incrementar la producción, tenían que ser atacadas como formas ideológicas. Así entonces existía una relación cercana entre la creencia en la razón instrumental y el concepto crítico de ideología, como lo opuesto a la ciencia y a la razón. En este sentido existe un hilo conductor común desde los filósofos de la Ilustración francesa del siglo XVIII a los pensadores neoliberales de hoy: todos ellos dan la batalla contra la ideología como la antítesis de la razón. La íntima relación histórica entre razón e ideología hace una referencia implícita a la agencia humana, es decir, hay agentes de la razón y de la ideología. Los primeros están por el progreso, los últimos se oponen a él. Al comienzo de las luchas burguesas se sintetizaron en la burguesía versus los señores feudales, pero también se simbolizaron en el científico educador versus el sacerdote.

Con el desarrollo de la sociedad burguesa y la expansión del capitalismo, los problemas, las contradicciones e irracionalidades propias del sistema empezaron a aparecer en la superficie. De ser un arma para atacar al sistema feudal, la religión o la metafísica, la ideología pasó a ser un arma para criticar al propio capitalismo y la modernidad. Pero esta crítica tuvo al menos dos formas de materializarse. Por un lado la crítica se hizo en el nombre de la razón y la ciencia, por otro, la misma ciencia y la razón comenzaron a ser culpadas por los problemas

emergentes. La crítica en el nombre de la ciencia asumió dos formas: primero, tomando como modelo la crítica burguesa a la metafísica y a la religión, Marx desarrolló su concepto de ideología para desenmascarar las nuevas formas de dominación y explotación en el capitalismo emergente. La ideología ya no es ciencia sino que una clase de pensamiento distorsionado que oculta las contradicciones de la sociedad, contribuyendo así a la reproducción del sistema. Marx confiaba profundamente en la razón y la ciencia, pero para él más que la burguesía, su portador era el proletariado cuya misión era liberar a la humanidad. Marx cambió al agente portador de la razón histórica, pero su confianza en la emancipación se mantuvo. Así Marx llevó a cabo la primera transposición de importancia en el significado de la ideología, de ser una ciencia a ser un tipo específico de distorsión, pero mantuvo la creencia en la razón y la emancipación y la necesidad de criticar aquellas ideas que, ocultando los problemas reales de la sociedad, ponían obstáculos en el camino de las fuerzas emancipadoras.

La segunda forma de crítica en nombre de la ciencia la llevó a cabo el positivismo, proponiendo la idea de que la ciencia es la antítesis de, la única que puede derrotar a, la ideología. El conocimiento científico se opone a la ideología porque da cuenta de hechos objetivos y verificables y estudia a sus objetos a través de un método particular basado en la observación y medición rigurosa de hechos y cuya lógica es pública y común a todas las ciencias. La oposición entre ciencia e ideología se mantiene, aun cuando el objeto bajo estudio sea la sociedad. En general, el punto de vista positivista propone que el método de la ciencia es básicamente uno, aunque pueden existir peculiaridades entre ciencias particulares. Por eso el positivismo no mira a las ciencias sociales como un caso especial más susceptible a la ideología.

La segunda forma en que se materializó la crítica a la modernidad fue la búsqueda de las causas de sus problemas en la razón y la ciencia en sí mismas. Las contradicciones e irracionalidades de la sociedad burguesa comenzaron a erosionar la excesiva confianza en la razón y a arrojar dudas acerca de las posibilidades de emancipación. El problema dejó de ser el capitalismo contradictorio y clasista, como lo pensaba Marx, y pasó a ser la modernidad misma y sus sueños racion-

alistas. Esto propició el surgimiento de nuevas formas de pensamiento crítico que desarrollaron, al menos implícitamente, un nuevo concepto de ideología alternativo al de Marx. La oposición y crítica al optimismo de las teorías universalistas de la modernidad fueron llevadas a cabo por corrientes intelectuales historicistas e irracionalistas. Ambas critican la excesiva confianza de la Ilustración en la razón, el progreso y la verdad universal. Esa crítica puede ser considerada una crítica ideológica aunque muchos de estos autores no utilizan el concepto de ideología para hacerla y, más aun, algunos tratan de deshacerse de ese concepto por encontrarlo demasiado íntimamente unido al espíritu racionalista y al absolutismo epistemológico de la modernidad. Esto último pasa a menudo entre los descendientes más actuales del historicismo, los autores posmodernistas. Sin embargo, es posible demostrar que aun peleando contra el concepto crítico de ideología, muchos terminan por reintroducirlo implícitamente por la puerta de atrás.

## Historicismo

Hans Barth ha introducido una distinción útil entre el historicismo como un "método que busca entender al hombre, su cultura y sociedad en su singularidad histórica" y el historicismo filosófico que surgió como consecuencia del anterior: "La concepción del hombre como el ser histórico por excelencia comenzó a invalidar las ideas que asumían a la razón humana como esencialmente incambiable. La verdad se relativizó: cada época, cada grupo social unificado, cada nación o cultura se dijo que tenía su propia verdad"[1]. Mientras las teorías influenciadas por la Ilustración son teorías universales del desarrollo que destacan la identidad de metas y la similitud de medios en el curso de la historia: ven a la historia como una serie de etapas a través de las cuales todos tienen que pasar, las teorías críticas de la modernidad enfatizan las diferencias culturales y las discontinuidades históricas. No se trata de que las teorías universalistas típicas de la modernidad no reconozcan ninguna clase de discontinuidad histórica. Por supuesto que ellas lo hacen, como por ejemplo se muestra claramente en la teoría de los modos de producción y de los cambios revolucionarios de Marx. Pero el punto es otro y no tiene que ver con concebir una evolución

histórica sin saltos, porque aunque Marx anticipó quiebres revolucionarios, aun así concibió la historia teniendo una dirección global. Es este sentido de direccionalidad, de finalidad, lo que es cuestionado por el historicismo. Las teorías universalistas tienden a concebir la historia como progreso teleológico, unilineal, universal. Por el contrario, el acercamiento historicista concibe a la historia como un proceso segmentado, discontinuo y sin metas que no tiene una dirección universal: es un proceso de dispersión.

Para el historicismo las ciencias sociales se distinguen fuertemente de las ciencias naturales. El historicismo surge de algunas tradiciones de origen romántico e idealista que no aceptan la existencia de un solo patrón de conocimiento e introducen una distinción clara entre los métodos y contenidos de las ciencias sociales (*Geisteswissenschaften*) y aquellos de las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*). Esta distinción entre dos tipos de conocimiento tiene su antecedente directo en la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno. El mundo fenomenal de la naturaleza está sometido a leyes causales, mientras el mundo noumenal del espíritu carece de esa determinación y puede ser aprehendido solo mediante una clase especial de comprensión. Para Kant los seres humanos no pueden conocer el mundo de las cosas en sí, el mundo del espíritu, pero ciertas categorías innatas de su mente, que no derivan de la experiencia, les permite aprehender y clasificar el mundo fenomenal de los objetos naturales. Esta distinción lleva a la hermenéutica a plantear dos tipos distintos de ciencia con sus metodologías propias.

La tradición hermenéutica de Rickert, Droysen, Dilthey y Ranke rechaza la causalidad y la verificación empírica como métodos aplicables a las ciencias sociales, donde se requiere más bien una cierta intuición o comprensión interpretativa de las motivaciones individuales. Considera que la causalidad, la verificación empírica y el experimento no son aplicables a las ciencias humanas donde una clase de "intuición", una "comprensión" o *Verstehen* es necesaria para fundamentar afirmaciones significativas. La historia humana no es predecible como un fenómeno físico de acuerdo con ciertas causas y leyes verificables. El conocimiento histórico necesita "comprensión",

un tipo especial de acercamiento que parte con la experiencia personal del analista. Esto se debe a que los seres humanos entienden la vida social a través del mismo proceso por el cual ellos comprenden las obras de arte: compartiendo una experiencia común. Además, el método de las ciencias sociales difiere del de las ciencias naturales en que envuelve una referencia a valores y conductas preñadas de sentido. Las ciencias naturales se preocupan solo de realidades no significantes. Como lo dice Dilthey, “entender es un redescubrimiento del yo en el tú… el sujeto cognoscente es aquí uno con su objeto”[2]; entender tiene siempre como objeto lo particular que es el individuo[3]. Los objetos o sucesos históricos sólo pueden entenderse como manifestaciones de otros individuos y “entendemos a los individuos en virtud de su parentesco, de los rasgos que tienen en común”[4]. Los condicionamientos estructurales no tienen en esta perspectiva ningún rol.

Esta línea de pensamiento de carácter subjetivista está presente tanto en Simmel como en Weber. Para Simmel la sociedad sólo puede ser entendida a través del punto de vista subjetivo de los individuos: no se puede estudiar la sociedad como una cosa objetiva que tiene su propia unidad; la única unidad en la sociedad es aquella que el individuo percibe en su propia conciencia. Los individuos y sus conciencias aparecen así como previos a la sociedad[5]. En Weber también se encuentra la idea de conductas humanas no sociales cuya fuente es puramente individual[6] y, en general, su metodología trata de explicar los fenómenos sociales a partir de las acciones individuales. Sociedad y cultura aparecen así como fuerzas externas que constriñen a individuos aislados.

Stedman Jones ha argumentado que la hermenéutica no solo mantiene esta tradición kantiana dualista, sino que va más allá y afirma la superioridad del conocimiento histórico sobre el conocimiento científico[7]. Este sería el origen de cierta desconfianza acerca de la ciencia que se practica en el mundo de la naturaleza. El mundo humano debe ser excluido de la adscripción positiva de causas en la medida de que ese método busca manipular, asegurar el dominio sobre las cosas. Esta manipulación de la naturaleza se supone que empobrece y deshumaniza al ser humano. Aunque en algunos autores de la tradi-

ción hermenéutica se puede encontrar esta percepción, no se debe pensar que la influencia del historicismo se limita a las posiciones más conservadoras y anticientíficas. De hecho su influencia es muy amplia y afecta también otras corrientes de pensamiento.

En efecto, junto a la hermenéutica más bien conservadora, influyó también en otro tipo de posiciones que buscan el cambio social. El mismo marxismo en alguna de sus variantes recibió su impacto, que fue incorporado en su crítica a la sociedad burguesa y se convirtió en un buen vehículo para expandir una línea de pensamiento que duda de las ciencias naturales. Si la ciencia y la tecnología habían servido a la burguesía para explotar a la clase trabajadora, era en verdad tentador identificar la manipulación de clase del ser humano con la manipulación instrumental de la naturaleza, una identificación que conducía a la comprensión de la ciencia como ideología.

Por esta razón la influencia de esta tradición puede ser detectada en puntos de vista muy diferentes, a veces opuestos, desde Weber a Lukács. Las visiones sobre la ideología de Mannheim y Goldmann, así como las de Gramsci y Lukács comparten una raíz común en la hermenéutica. Esto se muestra en que, de varias maneras, estos cuatro autores se basan en un concepto de *Weltanschauung* (la visión del mundo o el espíritu de una época) como el principio de análisis central y unificador. No obstante, es necesario distinguir entre aquellas teorías que sospechan del rol jugado por las ciencias naturales en la sociedad y que, en consecuencia, llegan a considerarlas como una forma de ideología en el sentido negativo y aquellas que tienen una visión más positiva. Porque evidentemente es diferente sostener una distinción clara entre ciencias sociales y naturales y mantener una posición crítica con respecto a estas últimas. Gramsci, Korsch y Mannheim, por ejemplo, aceptan la distinción entre ciencias sociales y naturales, pero mantienen su creencia en el carácter emancipatorio de las ciencias naturales. Lukács y Marcuse, por el contrario, tienen una visión más negativa sobre ellas.

En efecto, como vimos en el volumen anterior, a pesar de la influencia leninista, Lukács partió estudiando la reificación en la sociedad capitalista y pronto encontró una armonía que le pareció sospechosa

entre la sociedad capitalista y la ciencia. Al aceptar la inmediatez de los datos como la base del trabajo científico, la ciencia según Lukács cae en la típica reificación burguesa que acepta lo dado como el fundamento inalterable de la sociedad. Igualmente, como veremos más adelante en este libro, la escuela de Frankfurt hizo una crítica radical de la racionalidad subjetiva o instrumental que permea la industrialización basada en la ciencia. El dominio sobre la naturaleza se transformó en la base del dominio sobre el ser humano. La razón instrumental busca superar las limitaciones de la subjetividad en la objetividad del método científico. Pero Adorno llama la atención sobre la paradoja que significa que los métodos empíricos en sociología, cuya atracción reside en su pretensión de objetividad, favorezcan la subjetividad de lo que es investigado. Según él, los métodos empíricos de la sociología han ignorado la objetividad societal al asumir que la conciencia de los seres humanos, medida estadísticamente, posee un rol clave inmediato para el proceso societal[8]. Marcuse, y también Habermas con algunas diferencias, amplían esta línea de pensamiento en la segunda mitad del siglo XX e insisten en que la tecnología y la razón instrumental constituyen la nueva fuente de ideología en el capitalismo avanzado.

De este modo, dentro de la tradición historicista que separa las ciencias naturales de las ciencias humanas, algunas corrientes que sospechan de la razón terminan por introducir la idea de la ciencia como ideología. Al contrario de las tradiciones de origen positivista que creen que la ciencia es el paradigma del conocimiento que logra derrotar la ideología entendida como los obstáculos mentales a la razón y el progreso, estas corrientes piensan que la ciencia misma tiende a caer en el fetichismo y la reificación capitalistas y por lo tanto para realizar una crítica ideológica se requiere una "teoría crítica" especial que sospeche de la propia ciencia. En otros casos, las corrientes de origen historicista rechazan la noción misma de ideología por creer que es un concepto típico de las teorías totalitarias modernas que pretenden poseer una posición privilegiada desde la cual pueden juzgar al resto de las teorías. Aun en estos casos, sin embargo, es posible mostrar que las teorías que rechazan la idea de que un discurso pueda tener una posición privilegiada y por lo tanto descartan la noción crít-

ica de ideología, implícitamente operan con un concepto de ideología que busca desenmascarar los rasgos totalitarios y esencialistas de las teorías modernas. Pero esta reintroducción inconsciente de la ideología pasa desapercibida, como sucede en el caso de Foucault y Lyotard.

## Irracionalismo

Es necesario distinguir entre el historicismo y el irracionalismo. Este último puede ser una forma extrema de historicismo que, en contraste con las formas más moderadas, sobrevalúa el rol de lo irracional en la vida humana y la sociedad. Pero pueden haber también irracionalismos no historicistas. En lo que concierne al concepto de ideología es posible distinguir tres formas principales de irracionalismo. En primer lugar está el irracionalismo voluntarista de Schopenhauer y Nietzsche que arroja una sospecha total sobre la ciencia y el conocimiento, cualesquiera sean sus formas. La razón en sí misma está al servicio de la voluntad de vivir, de prevalecer contra los demás. En segundo lugar está el irracionalismo político conservador de Pareto que reduce enormemente la importancia y el campo de acción de la ciencia y la razón en la sociedad, porque los verdaderos motivos de la acción humana no son racionales, sino más bien impulsos como la codicia, el poder, la sobrevivencia, etc. Pero esos motivos están ocultos por pseudo-explicaciones religiosas, morales y pretendidamente científicas. Sin embargo, de alguna manera este autor rescata a la ciencia como una actividad que solo unos pocos realizan bien. Solo los escogidos, como el propio Pareto, pueden conocer la verdad. En tercer lugar está el irracionalismo psicológico de Freud, que sospecha de las máscaras que la razón provee para ocultar impulsos interiores inaceptables para las personas, pero que la ciencia del psicoanálisis ayuda a descubrir.

El irracionalismo voluntarista tiende a dudar del valor de la racionalidad en la historia y en la sociedad y es escéptico acerca de las posibilidades de alcanzar la verdad. La verdad no solo es relativizada al limitarse a un tiempo histórico, sino que deviene un instrumento más del auto-interés. Para el historicismo, toda institución, época, nación o cultura tiene su propio régimen de verdad. Para el irracionalismo, la

razón es degradada a ser un sirviente del poder, de la lucha por la vida, y deja de ser un principio que informa la historia y la organización de la sociedad. Lo que caracteriza al ser humano es el predominio de una voluntad irracional y sus impulsos. La razón se subordina a la voluntad. De este modo no es sorprendente que el concepto de poder, como una expresión de esta voluntad irracional, juegue un rol central en todas estas teorías. Si la vida social es vista como una clase de lucha donde la voluntad usa a la razón para sus propios propósitos, entonces la idea de poder se hace central.

El irracionalismo opera implícita o explícitamente con una noción crítica de ideología. Su objetivo es exponer valores dudosos, desenmascarar principios tradicionales o pseudo-explicaciones, poner en evidencia los impulsos más básicos que gobiernan la vida humana y terminar con las visiones racionalistas de la conducta humana. De allí que lo ideológico, lo que oculta la realidad es la pretensión de los humanos de ser gobernados por la razón, el barniz de lógica que buscan darle a todas sus acciones. El conocimiento está íntimamente relacionado con el poder, pero es el poder el que usa al conocimiento y no a la inversa. Maquiavelo y Hobbes son los precursores intelectuales de estas teorías porque tienen una idea pesimista de la naturaleza humana. Critican dogmas y supersticiones, pero aun así piensan que ellas son necesarias para mantener la sociedad en buen orden. Las ideas son de este modo juzgadas por su utilidad para el poder, no por su contenido de verdad. Las teorías irracionalistas suponen que los seres humanos necesariamente caen en distorsiones y creencias falsas, pero debido a que ellas son inevitables y extendidas, deben aprovecharse para mantener un poder fuerte central (Pareto, Mosca) o para prevalecer en la lucha por la vida (Nietzsche). De esta manera el irracionalismo separa el valor intelectual de ciertas ideas de su utilidad para el ejercicio del poder.

Para los autores influidos por el historicismo las máscaras racionalistas ocultan la dominación y el ejercicio del poder (Foucault, Adorno, Horkheimer); los irracionalistas van aun más allá y justifican el ejercicio del poder por los más fuertes como una necesidad social o casi biológica (Nietzsche, Pareto). No obstante el irracionalismo

político de Pareto convive con una actitud positiva hacia la ciencia verdadera. De algún modo Pareto se piensa a sí mismo como científico y en ese sentido es heredero pleno de la Ilustración. Su insistencia en la observación empírica de hechos y en leyes de la conducta humana lo acercan incluso al positivismo. Pareto no sospecha de la ciencia verdadera sino que de las fórmulas políticas e ideológicas que se hacen pasar por ciencia y que están habitualmente presentes en la política y en la mayoría de los autores que lo preceden ("derivaciones"). La crítica irracionalista en Pareto no se dirige así a la ciencia en sí misma sino que a la creencia de que en la sociedad la ciencia tiene un rol superior o expandido, cuando en realidad las distorsiones ideológicas predominan necesariamente en toda actividad política, especialmente de la elite o clase dominante. Algo similar ocurre en el caso de Freud, quien aunque rescata el rol de la ciencia, destaca el rol de los factores e impulsos inconscientes en la vida de la gente y le da un rol más limitado a la conciencia y la razón.

Lukács ha argumentado que el irracionalismo es una forma de reacción (en el doble sentido de fenómeno retrógrado y secundario) vinculada a las grandes crisis en el desarrollo del capitalismo[9]. Por eso el irracionalismo aparece como un fenómeno internacional. La primera ola de crisis surgió a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX –casi simultáneamente con la aparición del concepto de ideología– en parte como resultado del trastorno causado por la Revolución Francesa y la revolución industrial en Inglaterra[10]. Esta primera reacción básicamente se opone al racionalismo burgués. Schelling fue su principal representante. La segunda gran crisis se desarrolló en el contexto de la Comuna de París (1870) y afectó profundamente el pensamiento de Nietzsche. Esta reacción ve una amenaza en el racionalismo totalitario del comunismo. La lógica del argumento puede extenderse a la Primera Guerra Mundial y la Revolución Rusa que se relacionarían con la obra de Vilfredo Pareto. Más recientemente se podría incluso agregar otra crisis que Lukács no conoció, la crisis del capitalismo fordista y la revuelta estudiantil de París en 1968 que puede vincularse al pensamiento postmodernista. Todos estos eventos han representado grandes crisis para el sistema capitalista y han tenido amplias repercu-

siones internacionales que fueron más allá de la localidad donde ocurrieron.

No se puede, por supuesto, reducir teorías filosóficas, aun si son irracionalistas, a ser nada más que resultados de determinadas crisis. No buscaré establecer una relación mecánica y absoluta entre formas específicas de irracionalismo y ciertas crisis capitalistas específicas. Pero me parece que es importante reconocer que hay una conexión entre las dos, que no se trata de fenómenos totalmente aparte tampoco. Es claro por ejemplo que en el trasfondo del pensamiento de Nietzsche, Pareto y el posmodernismo existe una constante oposición al socialismo y al marxismo que es más que una mera casualidad y está conectado con eventos concretos en la historia. Pero, por supuesto, esta conexión por sí misma no determina un juicio necesariamente positivo o negativo sobre el carácter de sus contenidos, los cuales deben ser analizados en sus méritos.

## Positivismo

Si el historicismo y el irracionalismo representan un extre-mo crítico contra las teorías universalizantes y totales de la modernidad, el positivismo busca por el contrario sostener la tradición de confianza en la razón y la ciencia. Desde el comienzo, el positivismo entiende a la ciencia como la antítesis de un mundo mítico. Propone que el proceso de racionalización introducido por la nueva actitud científica de los tiempos modernos ha logrado el desencanto de la naturaleza. El mundo metafísico de esencias objetivas y jerárquicas correspondía a un período en el cual la incapacidad del ser humano para apropiarse de la naturaleza era el rasgo sobresaliente de la sociedad; pero ahora ha sido reemplazado por el acercamiento científico que permite al ser humano romper con ese mundo inmóvil y apropiárselo como un medio para sus propios fines. La razón ya no se orienta hacia un mundo inmutable de esencias sino que se basa en la operación de las ciencias naturales.

La razón científica se preocupa de medios y fines, es decir, de los procedimientos técnicos para lograr un fin, pero no se preocupa de la racionalidad del fin en sí mismo. Es una razón instrumental o subjetiva

que, en la opinión de Horkheimer, se opone a la razón objetiva que ve "esencias" en la realidad[11]. La razón instrumental, sin negar la existencia de una racionalidad objetiva de fines en la realidad, tiende a pasarla por alto como ilusoria y, en todo caso, la considera más allá de toda evaluación científica. Lo que no es científicamente verificable constituye un mundo completamente diferente que no está gobernado por la razón instrumental. Ese mundo no accesible a la razón científica aparece como irracional o mítico y es en este sentido identificado como ideología.

La búsqueda por Bacon de una nueva metodología capaz de superar las deficiencias del pensamiento medieval ofrece uno de los primeros ejemplos de esta oposición entre ciencia y mito. La tradición inaugurada por Bacon destaca el carácter observacional de la ciencia, y por lo tanto su método inductivo, contra el sin sentido de las especulaciones y prenociones metafísicas. Como vimos en el primer volumen de esta serie, Bacon reconoció que en el pensamiento humano existía más que objetos y razón: había también una cuota de irracionalidad o contribución subjetiva que implicaba deformaciones y distorsiones, contra las cuales eran necesarias algunas precauciones. La fuente de estas distorsiones era lo que Bacon llamaba "ídolos", "falsas nociones que están ahora en posesión del entendimiento humano", que "asedian la mente de los hombres de modo que la verdad difícilmente puede encontrar entrada", y que "en la misma instauración de las ciencias nos encuentran y aproblemam"[12]. Los elementos de una concepción de la ideología están ya presentes en estos "ídolos" que como prenociones perturban la producción de ciencia verdadera.

Esta problemática se desarrolló bajo distintas formas por varios autores y corrientes de pensamiento. Podemos recordar la trasposición que Condillac y Destutt de Tracy hicieron de los ídolos baconianos a los "prejuicios" que obstruían la verdadera ciencia de las ideas. Comte, a su vez, quería basar la ciencia en la observación y veía en la imaginación el principal obstáculo para su desarrollo. Oponía a la metafísica una ciencia rigurosa de hechos. La evolución desde la fase metafísica a la ciencia positiva todavía quedaba por realizarse en el campo de la sociología y esta era la tarea que él mismo se

asignó para cumplir. Durkheim también empezó analizando los problemas enfrentados por la sociología para constituirse como ciencia y así abandonar la situación de "ideología". También él quería una ciencia de hechos opuesta a la ideología, pero era crítico de lo que él pensaba que era el fracaso de Comte en eliminar la prenoción de progreso como objeto de la sociología. Es decir, para Durkheim, Comte no había sido fiel a la misión de constituir la sociología en una ciencia de hechos sociales.

Es difícil definir esta corriente amplia de pensamiento porque hay una gran variedad de autores asociados con esta tradición que no están de acuerdo en todos sus elementos. A mi modo de ver la mejor descripción general y comprehensiva del positivismo la entrega Kolakowski, quien la define como "una colección de prohibiciones relativas al conocimiento humano que intentan limitar el nombre de 'conocimiento' o 'ciencia' a los resultados de aquellas operaciones que son observables en la evolución de las ciencias modernas de la naturaleza"[13]. La manera como se entiende la operación de las ciencias naturales determina los rasgos que se atribuyen a este conocimiento privilegiado y los criterios de su demarcación con respecto a otras clases de conocimientos. Los que se mencionan más comúnmente son tres. Primero, aquello que no está sustentado en la experiencia directamente manifestada no es conocimiento científico real. En otras palabras, no hay diferencia entre "esencia" y "fenómeno". Segundo, los juicios de valor y las afirmaciones normativas no son ciencia porque no hay una base empírica para probar su validez. Tercero, existe una unidad fundamental del método científico, por lo que los métodos empleados en las ciencias naturales deben ser aplicados en las ciencias sociales.

La unidad básica del método de la ciencia propuesta por el positivismo no impide que existan peculiaridades entre ciencias individuales, pero éstas no pueden llegar al punto que, por ejemplo, se considere a las ciencias sociales como más susceptibles a la ideología. Toda ciencia, si es efectivamente tal, es la antítesis de la ideología, y por lo tanto el conocimiento científico de la sociedad es opuesto a la ideología porque da cuenta de hechos objetivos, es verificable y estudia su ob-

jeto a través de un método particular cuya lógica es pública y común a todas las ciencias. La distancia entre ideología y ciencia no disminuye cuando el objeto de estudio es la sociedad.

## Límites del análisis

Se han presentado someramente tres tradiciones de pensamiento dentro de las cuales se han desarrollado nuevas concepciones o modos de entender la ideología. El objetivo es concentrarse en aquellos autores que parecen ser más relevantes dentro de cada una de ellas, es decir, aquellos escritores desde los cuales puede desprenderse una posición interesante, implícita o explícita, con respecto al concepto de ideología o a la crítica de la ideología. Debe estar claro por lo tanto que no es el objetivo de este libro dar cuenta exhaustivamente del historicismo, el irracionalismo o el positivismo y de todos los autores que se ubican en esas corrientes. Se tomarán solo aquellos autores que parecen más relevantes para el desarrollo de las visiones sobre el concepto de ideología y aun en estos casos será imposible dar una visión completa de la complejidad de sus pensamientos. Por ejemplo, se hará un esfuerzo por relacionar el pensamiento de Nietzsche con un concepto crítico de ideología, pero es claro que con ello apenas sí se tocará la inmensa significación filosófica de su obra. Lo mismo vale para los demás autores cuya importancia y contribución intelectual no puede reducirse al concepto de ideología.

[1] Véase H. Barth, Truth and Ideology (Berkeley: University of California Press, 1976), p. 181.

[2] W. Dilthey, "Drafts for a critique of historical reason", en *Selected Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), p. 208.

[3] Ibid., p. 224.

[4] Ibid., p. 225.

[5] Véase sobre esto G. Simmel, *On Individuality and Social Forms* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), cap. 1.

[6] M. Weber, *Economía y Sociedad* (México: FCE, 1964), Vol. I, pp. 18 y ss.

[7] G. Stedman Jones, "The Marxism of the early Lukacs: an evaluation", *New Left Review*, Nº 70, 1971, p. 40.

[8] Véase T. Adorno, "Sociology and empirical research", en T. Adorno et al., *The Positivist Dispute in German Sociology* (Londres: Heinemann, 1976), p. 71.

[9] G. Lukács, *The Destruction of Reason* (London: Merlin Press, 1980), p. 104.

[10] Ibid., pp. 16 & 99.

[11] Véase M. Horkheimer, *Eclipse of Reason* (New York: Seabury Press, 1974).

[12] F. Bacon, *The New Organon and related writings* (New York: Liberal Arts, 1960), p. 47. Véase también J. Larraín, *El concepto de ideología Vol. 1: Carlos Marx* (Santiago: LOM, 2007), capítulo 1.

[13] L. Kolakowski, *Positivist Philosophy* (Harmondsworth: Penguin, 1972), p. 18.

# Capítulo II
# La razón bajo sospecha: Schopenhauer y Nietzsche

## Introducción

El irracionalismo fue una respuesta tanto a la optimista creencia burguesa en la razón como a la nueva visión del mundo socialista de progreso y emancipación. Las sospechas acerca de la religión, la metafísica y las ideas políticas de libertad e igualdad fomentadas por el mercado dieron también paso a las sospechas acerca de la razón y sus elaborados esquemas que tendían a ocultar las fuerzas irracionales reales que movilizan a los seres humanos. De este modo surge una nueva clase de crítica a la ideología que quiere desenmascarar las pasiones e impulsos de poder que son disfrazados con un barniz de lógica por la razón.

En este capítulo analizaré las teorías de Schopenhauer y Nietzsche. Su antecedente inmediato fue la filosofía de F.W.J. von Schelling, que surgió como uno de los primeros casos de irracionalismo. Esto se muestra en su idea de que el conocimiento se adquiere primariamente a través de la intuición intelectual y no a través de los conceptos elaborados por la razón. La principal demostración de esto está en el arte, donde la intuición intelectual se objetiviza. La estética se transforma de este modo en el centro y el método de la filosofía, la única manera de penetrar el misterio de las cosas-en-sí-mismas. Más tarde en su vida Von Schelling comenzó a destacar más el rol de la religión y menos el rol de la estética como el corazón de la intuición. No se analizará la teoría de Von Schelling en este libro porque sus conexiones con la teoría de la ideología no son relevantes. Pero es necesario señalar que fue un antecedente importante de Schopenhauer y Nietzsche.

## La supremacía de la voluntad: Schopenhauer

Mientras la mayoría de las filosofías materialistas de la mo-dernidad, influenciadas por la Revolución Francesa y por la creciente ascendencia de la burguesía, eran críticas de la religión en el nombre de la razón, la

novedad de la filosofía de Arturo Schopenhauer es que separa la crítica a la religión de la confianza en la razón. De hecho ataca tanto la concepción religiosa del mundo como la visión racionalista de la naturaleza humana. Al hacer esto inaugura una línea de pensamiento que culminará en Nietzsche. Para estos autores la oposición entre ciencia e ideología deja de tener toda significación y la razón en sí misma se hace sospechosa de ser la fuente de las distorsiones. Pero para que esta sospecha sea posible, el rol de la razón debe ser degradado. El proceso empieza por destacar tanto la distinción entre el intelecto y la voluntad como el rol más importante de esta última. Así Schopenhauer asocia la distinción entre idea y voluntad a la distinción kantiana entre la cosa-en-sí y el fenómeno. Las ideas o representaciones constituyen el mundo de los fenómenos, mientras la voluntad es la cosa-en-sí[1]. Quiere reestablecer el equilibrio entre el intelecto y la voluntad que otras filosofías han malentendido. Los seres humanos son gobernados no por su razón sino por su voluntad:

> La voluntad es siempre el hecho primario en nuestra conciencia y siempre mantiene preeminencia sobre el intelecto, que es una cosa secundaria, subordinada y condicionada…
>
> Esto necesita ser demostrado más aún porque todos los filósofos que me han precedido, desde el primero hasta el último, hacen que la esencia y de algún modo el centro del hombre consista en la conciencia cognitiva…
>
> Mi filosofía es la primera que ha llegado a poner la esencia del hombre, no en la conciencia, sino en la voluntad, que no está necesariamente vinculada con la conciencia. La voluntad es a la conciencia, es decir al conocimiento, lo que la sustancia es a su accidente, lo que la luz es al objeto iluminado[2].

La voluntad es la fuerza más esencial y primaria en el mundo. Su existencia no depende del conocimiento, y esto se muestra en el hecho de que está presente en toda fuerza ciega de la naturaleza y en toda conducta animal donde se manifiesta como “un impulso oscuro y vago”. La voluntad está acompañada por el intelecto solo en los seres humanos, y aun allí opera ciegamente en todas aquellas funciones corporales que no están controladas por la conciencia. Sin embargo, en sus estadios superiores la voluntad “necesita el conocimiento como un auxiliar indispensable para la mantención del individuo y la pro-

pagación de la especie”[3]. El conocimiento y la razón se conciben, entonces, como instrumentos o herramientas de la voluntad que se necesitan para compensar la desventaja de la voluntad al tener una multiplicidad de funciones. Paradojalmente, la presencia de la razón, por mucho que sea necesaria para la vida en sus estadios superiores, determina también que la infalible seguridad de la voluntad se pierda: “El conocimiento racional produce hesitación, incertidumbre, error, que son obstáculos para una adecuada objetivación de la voluntad en actos. Con la razón la manifestación de la voluntad puede ser falsificada por el error, al hacer que motivos aparentes ocupen el lugar de los verdaderos”[4].

Esto significa que el conocimiento puede afectar la eficiencia de la voluntad, pero, más importante aún, que la operación de la voluntad deteriora nuestra habilidad para conocer la verdad. En la medida que la voluntad es “un impulso irresistible, ciego e inconsciente”, el conocimiento no puede perturbar sus decisiones, pero, al proveer información y datos equivocados, hace posible que la acción real no coincida con la voluntad[5]. Por otro lado, Schopenhauer arguye que la inteligencia no puede desempeñar sus funciones con claridad y exactitud a menos que la voluntad permanezca muda y tranquila; toda agitación sensible de la voluntad perturba el funcionamiento intelectual y tal intrusión falsifica los resultados… El intelecto, que por naturaleza siempre tiende hacia la verdad, tiene que coercionarse y aceptar como verdaderas cosas que no son verdaderas o creíbles, o a veces posibles; todo esto para distraer, calmar y hacer dormir a la voluntad. Allí se puede ver quién es el maestro y quién es el sirviente[6].

En otras palabras, la razón, como sirviente de la voluntad, es contaminada por las decisiones de la voluntad; es frecuentemente forzada a proveer motivos ilusorios o equivocados de tales decisiones, pero siempre con posterioridad. La inteligencia no puede penetrar completamente las decisiones de la voluntad; solo puede proveer motivos y justificaciones *a posteriori*. Schopenhauer busca probar su afirmación mostrando como experimentamos este fenómeno en nuestra vida diaria:

> Amor y odio falsifican totalmente nuestros juicios; vemos solo defectos en nuestros enemigos, excelencia en aquellos que amamos… Una influencia similar ejercen nuestros intereses, de cualquier clase que sean, sobre nuestro juicio; lo que se opone a nuestros intereses lo juzgamos injusto y abominable. De aquí todos los prejuicios (de clase, profesionales, de sectas, de la religión). Toda hipótesis querida nos provee con ojos claros para ver todo aquello que la confirma y nos vuelve ciegos a todo lo que se le opone. Nuestra inteligencia se permite estar fascinada y alucinada por el fantasma de nuestras inclinaciones[7].

Por lo tanto, aunque la razón es un instrumento indispensable de la voluntad para la mantención de la vida individual y la propagación de la especie, tiene tres importantes limitaciones. Primero, no puede aprehender a plenitud la esencia de las cosas, y está confinada al mundo de las apariencias donde solo puede percibir las relaciones externas entre las cosas. Las substancias, el ser interior de las cosas, están más allá de su alcance. Segundo, como la voluntad es por definición la cosa-en-sí, se sigue que la razón no puede realmente aprehenderla. Tercero, aunque la razón está inherentemente inclinada a la verdad, es primariamente un instrumento de la voluntad y como tal es frecuentemente engañada por la voluntad y desviada de su meta que es la verdad.

Como hemos visto, los intereses primarios de la voluntad tornan al conocimiento en prejuicio, fuerzan al intelecto a producir máscaras, a proveer los motivos equivocados de las acciones. Esto no obstante es necesario porque “la vida es dolor continuo”[8] y la voluntad tiene que tomar decisiones duras; nadie querría seguir viviendo si la voluntad no forzara a la razón a ocultar esa crueldad básica de la vida o, por lo menos, no disfrazara ese dolor de esperanza. La esperanza, dice Schopenhauer, “consiste en que la voluntad fuerza a la inteligencia, cuando no ha provisto el objeto deseado, a presentar al menos su imagen, desempeñando el rol de consolador, como la niñera calma al niño, contándole cuentos que ofrecen una apariencia de verdad”[9].

De este modo, la tercera limitación de la razón apunta en la dirección de un concepto crítico de ideología en el doble sentido de una distorsión que seduce a vivir. Primero, la ideología es producida por la razón como un consolador, como un narcótico, como un medio de aliviar el dolor de la existencia. Segundo, en la ideología los resultados del conocimiento son falsificados por las pasiones, intereses, in-

clinaciones, impulsos –en suma, todas las posibles manifestaciones de la voluntad. Este concepto implícito de ideología tiene alguna afinidad con la teoría de los ídolos de Bacon, a pesar del hecho de que Bacon nunca identificó una fuente común de los ídolos en la voluntad: en ambos casos la razón puede alcanzar la verdad, siempre que los ídolos o la voluntad estén quietos. Sin embargo, mientras Bacon era optimista porque los seres humanos podrían controlar los ídolos que surgían en la mente, Schopenhauer es más bien pesimista, porque piensa que la inteligencia nunca podrá controlar a la voluntad. Todo lo que la razón puede esperar es no ser afectada por la voluntad, emanciparse temporalmente de su influencia. Solo excepcionalmente, "en la percepción de la belleza, en la estética, en el genio, alcanzamos un estado de conciencia enteramente emancipado de la voluntad, pura conciencia"[10]. Esto significa que el conocimiento objetivo, libre de engaños, solo puede ser alcanzado cuando la actividad intelectual está en su nivel más alto. Esto solo puede suceder con los genios. Schopenhauer arguye:

> La forma de conocimiento en el genio está libre de la voluntad. Cuando la inteligencia es capaz de escapar de la voluntad, obras sublimes pueden ser producidas. Esto solo puede pasar muy de vez en cuando. La mediocridad consiste, sustancialmente, en el hecho de que la inteligencia, todavía muy dependiente de la voluntad, trabaja a instancias de la voluntad, estando por lo tanto enteramente a su servicio[11].

Si la razón, aun excepcionalmente, puede alcanzar la verdad cuando las urgencias de la voluntad están completamente pasivas, puede, presumiblemente, descubrir también los falsos motivos, mentiras y prejuicios que son normalmente su propia obra. Puede aun llegar, como lo hace Schopenhauer, a la conclusión de que la razón es meramente una herramienta de la voluntad. Pero aquí surge un problema obvio: ¿cómo puede un mero instrumento de la voluntad hacerse totalmente autónomo no solo para criticar los engaños ideológicos sino también para reconocer su propia servidumbre? En el fondo hay una contradicción entre una concepción de la razón como una mera herramienta al servicio de la voluntad de vida, y una concepción de razón que puede alcanzar la verdad cuando la voluntad de vida no interfiere. O la voluntad de vida es verdadera consigo misma y no puede

dejar de intervenir en la razón, o la razón es más que un sirviente de la voluntad. De esta manera la teoría de Schopenhauer es no solo pesimista en general con respecto a la vida y sus muchas dificultades, sino también cuando es capaz de concebir un rayo de esperanza, profundamente elitista y aristocrática. Solo los genios y los grandes artistas pueden escapar al dominio de la voluntad para alcanzar la verdad. El destino del resto de los mortales parece ser la mediocridad.

Lukács ha sostenido que Schopenhauer introduce una tan radical separación entre esencia y apariencia, entre fenómeno y noúmeno, que todas las relaciones de la teoría con la praxis o la actividad humana deben aparecer como una afrenta a la teoría. La teoría apropiada debe ser por lo tanto pura contemplación[12]. Es en este respecto que la filosofía de Schopenhauer podría ser ella misma acusada de ideológica por el marxismo: su pesimismo y elitismo general promueven la aceptación y la resignación; toda actividad social es mirada como sin sentido, y por lo tanto no se justifica ningún esfuerzo por cambiar la sociedad. Como Lukács lo pone, el pesimismo significa primariamente una razón filosófica fundamental del absurdo de toda actividad política[13]. Sin embargo, es importante destacar el hecho de que el mecanismo ideológico en la filosofía de Schopenhauer, imputado por Lukács, es más sofisticado que lo usual. No oculta o niega simplemente las contradicciones de la sociedad, más bien parte de ellas, pero desplaza su significado. En vez de tratarse de un problema que surge del capitalismo y que puede ser superado por medio de la acción política, tales contradicciones se hacen aparecer como la condición general de toda existencia. Las contradicciones se entienden como la consecuencia natural de la vida y esto les niega toda posibilidad de resolución.

## Nietzsche y la voluntad de poder

Federico Nietzsche fue ciertamente influenciado por Schopenhauer en su ataque a la razón, pero rechazó su visión de que el intelecto podía alcanzar la verdad en la medida que la voluntad permaneciera pasiva, una situación rara pero no imposible que solo los genios podían lograr. Esto significa para Nietzsche que, aunque según

Schopenhauer la ideología era producida por el intelecto, en último término la causa real de ella era la interferencia contaminante y la imposición de la voluntad. Para Nietzsche esa es una ilusión:

> ¡Ganar para el hombre de conocimientos el derecho a los grandes afectos! después que la autopostergación y el culto a la objetividad han creado un orden falso de prioridades en esta esfera también. El error alcanzó su cima cuando Schopenhauer enseñó: el único camino a lo "verdadero", al conocimiento, yace precisamente en hacerse libre de los afectos, de la voluntad; el intelecto liberado de la voluntad no puede sino ver la verdadera, real esencia de las cosas[14].

Para Nietzsche, en Schopenhauer todavía existía una escasamente disfrazada crítica de la voluntad, de las pasiones y afectos como interfirientes y contaminantes. Todavía existía una obvia nostalgia por el valor de la verdad que era el objeto apropiado del intelecto. Según Nietzsche, por el contrario, el problema no residía en una voluntad contaminante ni se podía creer en la verdad como propósito fundamental de la razón. Por esta razón, con Nietzsche la dureza de la posición irracionalista se acentúa, conduciendo así a un concepto de ideología aún más crítico. En primer lugar se encuentra una crítica extensa del conocimiento, la conciencia, la lógica, las categorías formales de la razón, la ciencia y la verdad. Para Nietzsche todos ellos son sirvientes, herramientas para la preservación de la vida, que es concebida como la voluntad de poder. La voluntad de poder busca controlar y dominar por el bien de la vida, y como su fiel sirviente, el intelecto no está interesado en la verdad universal. En esta medida Nietzsche sospecha de los reclamos de validez de todas las formas de pensamiento y de la propia verdad, que se hace así una cuestión de poder, no una cuestión de razón. Nietzsche rechaza las categorías de "razón pura", "espiritualidad pura" y "conocimiento en sí mismo", y propone un relativismo consciente. Recurriendo al concepto de "perspectiva" que Karl Mannheim desarrollará más tarde en su sociología del conocimiento, Nietzsche propone que "hay solo un ver de perspectiva, solo un 'saber' de perspectiva"[15].

## La crítica de Nietzsche a la razón y la verdad

Para Nietzsche, el conocimiento es un instrumento, una herramienta para ser usada en la expansión de la vida. No está orientado a entender o comprender las cosas, sino que a dominarlas. Es un arma en la lucha por la vida, por prevalecer. Sus orígenes "pueden ser encontrados en el impulso de apropiarse y conquistar"[16]. Nietzsche argumenta que "la utilidad de la preservación –no una necesidad teórico-abstracta de no ser engañado– se alza como el motivo detrás del desarrollo de los órganos del conocimiento"[17], de donde se deduce que la verdad no puede ser el objetivo principal del intelecto. En términos de mantener y propagar la vida, una falsedad puede ser tan importante o más importante que una verdad. De hecho, la vida requiere de valores falsos que "no pueden ser erradicados por razones"[18]. Según nuestro autor

> La falsedad de un juicio no es para nosotros una objeción contra ese juicio… la pregunta es hasta qué punto promueve y sostiene la vida, hasta qué punto mantiene y reproduce la especie, y en principio estamos inclinados a sostener que mientras más falsa una opinión, más indispensable es para nosotros, porque el hombre no podría vivir sin la existencia de ficciones lógicas, sin una permanente deformación del mundo; la renuncia a juicios falsos sería una renuncia a la vida, una negación de la vida"[19].

Por otro lado, algunas "verdades" pueden ser "dañinas y peligrosas en el más alto grado" de modo que "la fuerza de una mente podría ser medida por… el grado en que requiere que la verdad sea atenuada, velada, dulcificada, restringida y falsificada"[20].

La conciencia, a su vez, es tratada como un desarrollo tardío en la evolución del sistema orgánico que surge de una necesidad comunicativa dentro de la horda pero que no es realmente parte del ser humano individual. Como tal es la fuente de muchos errores y engaños que podrían incluso conducir a la muerte si no fuera por el hecho de que otros instintos humanos esenciales son más poderosos[21]. En efecto, Nietzsche argumenta que "el aumento de la conciencia es un peligro" [22] y que las funciones animales son "un millón de veces más importantes" que la conciencia. Esta última es un exceso, salvo cuando sirve como herramienta de las funciones animales[23]. El problema es que, "en vez de entender la conciencia como una herramienta y aspecto particular de la vida total, la proponemos como el estándar y la

condición de la vida”[24]. Lo mismo puede decirse de la lógica y de las categorías de la razón. Tanto las leyes de la lógica como las categorías de la razón son manifestaciones de la voluntad de poder y por esta razón “somos desde el mismo comienzo ilógicos y así seres injustos: este es una de las mayores y mas irresolubles disonancias de la existencia”[25]. Saber “que lo ilógico es una necesidad para la humanidad y que mucho bien procede de lo ilógico”[26], dice Nietzsche, puede reducir a un pensador a la desesperación. Critica como una aberración de la filosofía el que en vez de ver en la lógica y las categorías de la razón “medios para el acomodo del mundo para fines utilitarios (básicamente, para una *falsificación* expedita), se cree que se posee en ellos los criterios de verdad y *realidad*”[27].

En cuanto a la verdad, Nietzsche arguye que, por un lado, es una clase de inercia, una “hipótesis que produce contentamiento”[28] porque la gente normalmente cree que está allí para ser encontrada. Una vez encontrada, la verdad se supone que elimina la ignorancia y el error, pero como resultado “se paraliza la voluntad de experimento, diligencia, investigación y examen” y las fuerzas que trabajan para la ilustración y el conocimiento son cercenadas[29]. La verdad, dice Nietzsche, “no es algo que está allí, que puede ser encontrado o descubierto –sino algo que debe ser creado”[30]. Por otro lado, la verdad no es la antítesis del error, más bien las verdades de la humanidad son en último término sus errores irrefutables[31]. Nietzsche piensa que en los hechos “nuestro organismo está hecho para lo contrario de la verdad[32]. Sin embargo, también sostiene que “la verdad es el tipo de error sin el cual una cierta especie de vida no puede vivir[33]. La necesidad de esta clase particular de error surge de los requisitos para preservar la vida y crecer. Esto no es contradictorio porque no significa que “algo *es* verdadero”, “lo que se necesita es que algo sea mantenido como verdadero”[34].

De esta forma la instrumentalidad de la verdad para la vida es confirmada. Y dado que la vida es la voluntad de poder, las fuentes de la verdad deben ser buscadas en el poder. En sus propias palabras: “Los métodos de la verdad no fueron inventados por motivos de verdad,

sino por motivos de poder, de querer ser superior”[35]. Por eso la verdad puede también ser descrita como un arma de guerra y un instrumento de destrucción[36]. En consecuencia, Nietzsche describe el criterio de verdad como residiendo “en la expansión del sentimiento de poder”[37]. El mismo origen del uso de la palabra verdad, según Nietzsche, viene de la autodesignación de la nobleza griega como “los verdaderos”. El bravo, el poderoso, es el ser auténtico, “el que posee realidad, el que es efectivo, el que es verdadero; entonces, con un vuelco subjetivo, lo verdadero como los verdaderos: en esta fase de transformación conceptual se convierte en un slogan y lema de la nobleza y se identifica completamente con el sentido de ‘noble’, en tanto distinto del hombre común mentiroso”[38].

Como lo sostiene Minogue, la verdad en Nietzsche está basada en un proyecto de autenticidad, en la superioridad moral de una cierta clase de ser humano:

> Es así la auto-revelación de un tipo de hombre que ha exitosamente impuesto su poder sobre el mundo, y la verdad de los filósofos es el intento condenado a fracasar, que ha estado desarrollándose desde Platón, de separar esta autenticidad de su fuente en las evaluaciones de una cierta especie de hombre… Una visión filosófica sostenible depende de valores heroicos y de una clase de nobles[39].

Uno se equivocaría si creyera que para Nietzsche la ciencia puede ser tratada en forma diferente a los ideales religiosos y ascéticos, o puede ser la cura contra ellos: “No! No me vengan con la ciencia cuando pregunto por el antagonista natural del ideal ascético”[40]. La ciencia no puede escapar de un carácter ideológico similar al de la religión, porque ella también “descansa sobre la fe”[41]. De este modo Nietzsche puede exclamar “oh, qué no oculta la ciencia hoy día! En todo caso, cuanto se supone que oculta…! La ciencia como medio de autonarcosis: *¿tienen Uds. experiencia de eso?*”[42]. A pesar de su oposición al ideal ascético, la ciencia comparte una cosa esencial con él, a saber, la creencia en la verdad y su sobreestimación: “Aquello que constriñe a estos hombres [de ciencia], sin embargo, esta incondicional voluntad de verdad, es *la fe en el ideal ascético mismo*, aun como un imperativo inconsciente –no se engañe acerca de eso– es la fe en un valor *metafísico*, el valor absoluto de la *verdad*, sancionado y garant-

izado únicamente por este ideal"[43]. Esto hace a la ciencia moderna y a los ideales ascéticos aliados necesarios. El punto de Nietzsche es que la creencia en la verdad es todavía una fe metafísica porque "afirma otro mundo que el de la vida, la naturaleza y la historia"[44]. El valor de la verdad requiere de justificación, pero la mayoría de los filósofos no se dan cuenta de esto porque "el ideal ascético ha *dominado* hasta aquí toda la filosofía, porque la verdad se proponía como el ser, como Dios, como la más alta corte de apelaciones –porque no se *permitía* a la verdad ser un problema"[45]. En consecuencia, "la voluntad de verdad requiere una crítica… el valor de la verdad por una vez debe ser experimentalmente *puesto en cuestión*"[46]. No existe la verdad salvo como una expresión de la voluntad de poder.

## Hacia una teoría de la ideología y sus funciones

Hay por lo tanto en Nietzsche una crítica sistemática a la razón, que apunta hacia una crítica de la ideología. Como en la mayoría de las teorías críticas, la ideología tendría un rol de ocultamiento y falsificación de la realidad. En este caso, de la crítica que hace Nietzsche se podría derivar que la razón es una fuente de distorsiones ideológicas en tres sentidos distintos. Primero, porque oculta la realidad del mundo, que es "falso, cruel, contradictorio, seductor, sin significado". Segundo, porque la razón oculta el hecho de que la preservación de la vida requiere de falsificación, engaño, mentiras, asalto y herida. Esconde el hecho de que "*tenemos necesidad de las mentiras* para conquistar esta realidad… Que las mentiras son necesarias para vivir es en sí mismo parte del carácter cuestionable y aterrador de la existencia"[47]. Tercero, porque la razón pretende ser autónoma y servidora de una verdad universal. Para Nietzsche este es el error más grande que se haya cometido nunca: "Se creía que uno posee un criterio de realidad en forma de razón –mientras de hecho uno los posee en orden a llegar a ser señor de la realidad, en orden a malentender la realidad de una manera astuta"[48].

Los engaños y errores ideológicos de la razón juegan un doble rol. Por un lado nos dan la fuerza para continuar viviendo, nos seducen

a vivir. Si la vida no inspirara confianza, si la naturaleza terrible de una realidad cruel y sin sentido no fuera ocultada, la gente no querría vivir. Por esta razón, aunque la metafísica, la moral, la religión y la ciencia son formas de mentira, "con su ayuda uno puede tener *fe* en la vida"[49]. Por otro lado, la naturaleza ideológica de la razón es también un arma que puede ser utilizada para disimular y engañar a otros, para defenderse y conquistar. Aun la misma voluntad de verdad "emplea todos los medios *inmorales*" al servicio de la voluntad de poder[50] y puede ser concebida como un arma de guerra y un instrumento de destrucción. Mientras más alto se va en la jerarquía de las creaturas vivientes, mayor será el aumento en la simulación[51]. Nietzsche argumenta que "un valor más alto y fundamental para la vida debe ser generalmente asignado al encubrimiento, a la voluntad de engaño, de egoísmo y codicia[52], y que "en los grandes hombres, las cualidades específicas de la vida –injusticia, falsedad, explotación– son las más grandes[53].

## Nietzsche y la moral

La crítica de Nietzsche a la razón y la verdad puede concebirse entonces, al menos implícitamente, como parte de una teoría de la ideología. Esta teoría se completa además con un análisis de la moral, o más precisamente, con una comparación entre la moral del señor y la moral de la horda o del esclavo. La moral del señor surge "de una afirmación triunfante de sí mismo", mientras que la moral del esclavo "desde el comienzo dice No a lo que está afuera, a lo que es diferente, a lo que 'no es el sí mismo'; y *este* No es su rasgo creativo"[54]. Se podría decir que para Nietzsche la moral del esclavo parece ser una forma de ideología en la medida que implica tres clases de falsificación: el oponente es falsificado como maldad; la debilidad propia del esclavo es falsificada como virtud; y el instinto natural a dominar es falsificado como dañino. Veamos estas falsificaciones en orden.

Primero, la moral del esclavo requiere una referencia necesaria a una clase opresora (los señores) cuya imagen debe ser falsificada. En caso de que se argumentara que un mecanismo similar de falsificación podría operar en el desprecio aristocrático por la clase baja, Nietzsche

se anticipa a decir que "aun suponiendo que el efecto del desprecio, de mirar hacia abajo desde la altura superior, *falsifica* la imagen de aquel que se desprecia, será en todo caso una falsificación mucho menos seria que la perpetrada sobre su oponente –en efigie por supuesto– por el odio sumergido, por la vengatividad del impotente"[55]. La razón de esto es que el hombre noble deriva su moral de la afirmación positiva de sí mismo en acción: "Ellos no necesitan establecer su felicidad artificialmente examinando a sus enemigos, o persuadirse a sí mismos, *engañarse*, que son felices (como todos los hombres del resentimiento tienen el hábito de hacer); y ellos saben igualmente, como hombres completos llenos de energía y por lo tanto *necesariamente* activos, que la felicidad no puede ser separada de la acción"[56].

El segundo tipo de falsificación es un intento de disfrazar la impotencia del esclavo como si fuera un logro valioso y buscado. Los esclavos son débiles, pasivos y prudentes, "pero esta prudencia del orden más bajo que aun los insectos poseen… se ha revestido, gracias a la falsificación y al autoengaño de la impotencia, del traje ostentoso de la virtud de la resignación calmada y tranquila, como si la debilidad de los débiles –es decir, su *esencia*, sus efectos, su única realidad inamovible, ineluctable– fuera un logro voluntario, deseado, escogido, una *hazaña*, un acto *meritorio*"[57]. Por esta razón Nietzsche describe la noción de felicidad del esclavo en términos muy similares a los que Marx usó para describir la función ideológica de la religión: "Como esencialmente narcótico, droga, descanso, paz, Sábado, aflojamiento de la tensión y relajamiento de las extremidades, en resumen, *pasivamente*"[58]. El mecanismo ideológico de la moral del esclavo busca compensar idealmente a los esclavos por su incapacidad de cambiar su situación desmedrada en la práctica. A los esclavos, dice Nietzsche, "les es negada la reacción verdadera, la de los hechos, y se compensan con una venganza imaginaria"[59].

Tercero, la moral del esclavo oculta el hecho de que el amor y el odio, la gratitud y la venganza, la bondad y la ira tienen el mismo origen y que "se puede ser bueno solo bajo la condición de que se sepa cómo ser malvado"[60]. Esta es la naturaleza de la vida que la moral del esclavo enmascara y niega al demandar "que el hombre se

castre a sí mismo de esos instintos con los cuales puede ser un enemigo, puede causar daño, puede enojarse, puede pedir venganza"[61]. En uno de los pocos lugares donde el término ideología es utilizado, Nietzsche describe esta consideración unilateral de la virtud, este rechazo de la fuerza, de la auto-afirmación y de la vida, como "enfermedad y desnaturalización ideológica", como una "ideología del bien y el mal", y sostiene que "nunca antes ha existido una ideología más peligrosa"[62]. Es tan peligrosa porque constituye "un movimiento de oposición contra los esfuerzos de la naturaleza por alcanzar un tipo más alto. Su efecto es: desconfianza de la vida en general… hostilidad contra los sentidos… degeneración y autodestrucción de las 'naturalezas más altas', porque es precisamente en ellas que el conflicto se hace consciente"[63].

Mientras para Marx la ideología claramente servía los intereses de la clase gobernante y ayudaba a la dominación de las clases sometidas, para Nietzsche la ideología juega un rol más ambiguo hasta el punto que en ocasiones esta falsa valoración presente en la moral del esclavo parece operar en contra de los "tipos más altos" y favorecer los intereses de los sometidos, de la horda. En un primer sentido la ideología para Nietzsche juega un rol parecido al de la religión para Marx: protege a la vida contra la desesperación. Como nos asegura Nietzsche,

> Fue la moral la que protegió la vida contra la desesperación y el salto a la nada, entre los hombres y las clases que fueron violados y oprimidos por *hombres*: porque es la experiencia de sentirse sin poder frente a los hombres, no frente a la naturaleza, lo que genera la amargura más desesperada contra la existencia… si los sufrientes y oprimidos perdieran la fe en que tienen el derecho a despreciar la voluntad de poder, entrarían en las fases de desesperación sin esperanza[64].

Este rol que la moral también comparte con la razón (en tanto productora de ilusiones) se extiende además al arte, porque para Nietzsche el arte es "el gran medio de hacer la vida posible, la gran seducción a la vida, el gran estimulante de la vida"[65].

Pero, en un segundo sentido, la moral para Nietzsche va mucho más lejos: ayuda a "negar a los hombres mejor constituidos y más espléndidos" e impulsa a "los sometidos a defender sus derechos contra sus conquistadores"[66]. Por eso Nietzsche se opone a ella como una

enfermedad que trae “deshonestidad universal”, como un cáncer que niega la vida y corroe a los mejores hombres. Más aun, contra la visión optimista de Darwin de que la selección natural trabaja a favor de los tipos más fuertes, Nietzsche sostiene que aun “los más fuertes y afortunados son débiles cuando se les oponen los instintos organizados de la horda” y que los valores de la horda han tomado la delantera[67]. Pero también en Nietzsche está la idea de que la moral del esclavo sirve los intereses de la clase dominante:

> Una doctrina y una religión del “amor”, de la *supresión* de la auto-afirmación, de la paciencia, aguante, ayuda, de la co-operación de palabra y obra, puede ser del más alto valor dentro de tales clases, aun desde el punto de vista de los gobernantes: porque suprime los sentimientos de rivalidad, de *resentimiento*, de envidia –los sentimientos muy naturales de los desvalidos– incluso deifica una vida de esclavitud, sujeción, pobreza, enfermedad e inferioridad para ellos bajo el ideal de la humildad y la obediencia. Esto explica por qué las clases (o razas) y los individuos dominantes han en todos los tiempos mantenido el culto de la generosidad, el evangelio de los humildes, el “Dios en la cruz”[68].

La moral del esclavo como ideología no es solo una distorsión, una falsificación en los tres sentidos ya mostrados, es también una forma de “mala conciencia”. Es decir, desde el momento en que el ser humano entró en sociedad, cuando ya no pudo más libremente rondar en busca de presa, atacar, conquistar y destruir, como sus impulsos lo urgían, entonces fue reducido a la conciencia, ya que “todos los instintos que no se descargan hacia fuera se *vuelven hacia adentro*… Hostilidad, crueldad, gozo en perseguir, en atacar, en cambiar, en la destrucción, todo esto se torna contra los poseedores de tales instintos: ese es el origen de la ‘mala conciencia’”[69]. Se puede ver el impacto de esta percepción en las teorías de Freud unos pocos años después. Nietzsche incluso habla de “la más grave y la más misteriosa de las enfermedades, de la cual la humanidad todavía no se ha recuperado, el hombre sufriendo *del hombre, de sí mismo* –el resultado del rompimiento forzado con su pasado animal”[70].

La moral del esclavo tiene también sus agentes propagadores, así como para Marx la burguesía tenía sus propios ideólogos que perfeccionaban la ilusión de la clase. Los ideólogos de la horda son los sacerdotes ascéticos que defienden a la horda de las bestias de presa. Pero

su defensa no es activa o revolucionaria; consiste más bien en alterar "la dirección del *resentimiento*", en sugerir medios para calmar el dolor, en entregar alivio[71]. A la queja del miembro de la horda que dice "Sufro: alguien debe ser culpable de esto", el sacerdote ascético replica: "por supuesto, mi oveja! alguien debe ser culpable de esto, pero ese alguien eres tú mismo, solo tú eres culpable de esto… esto es suficientemente descarado y falso: pero al menos una cosa se logra con ello, la dirección del *resentimiento* es *alterada*"[72]. Es decir, el *resentimiento* es redirigido contra el que sufre y por medio de este procedimiento se transforma a "los enfermos hasta cierto punto en algo inofensivo" y se salvaguarda "a los más sanamente constituidos"[73]. Así como Marx criticó a Feuerbach y otros hegelianos de izquierda porque pensaban que la religión era el problema de la humanidad, del cual se podía ser liberado por la mera crítica filosófica, así también Nietzsche sostiene que el sacerdote ascético "combate solo el sufrimiento mismo, la frustración del que sufre, no su causa, *no* la enfermedad real"[74].

Nietzsche describe varias estrategias seguidas por el sacerdote ascético que envuelven un mecanismo ideológico orientado a combatir los sentimientos de desagrado en el miembro de la horda: reducir el sentimiento de la vida a su punto más bajo (abstinencia, indiferencia); actividad mecánica, inducir un pequeño placer, por ejemplo, dando placer o haciendo el bien o uniéndose a otros; pero el medio más interesante para luchar contra el desagrado es "una clase de *orgía de sentimientos* –empleada como el medio más efectivo para amortiguar el dolor prolongado, paralizante, anodino"[75]. Esta orgía de sentimientos es principalmente el sentimiento de culpa y de remordimiento: "el inválido se ha transformado en 'el pecador'". El pecador "debe entender su sufrimiento como un *castigo*"… Lo que logra el sacerdote ascético es la "reinterpretación del sufrimiento como sentimiento de culpa, miedo y castigo"[76].

## Hacia una evaluación crítica

Aunque para Nietzsche la ideología es una enfermedad que debe ser combatida porque sirve la causa de los perdedores, de los esclavos, y en consecuencia está en contra de la vida, los pasajes recientemente citados muestran un cuadro diferente donde el rol de la ideología difiere poco de la idea que Marx tenía. Por eso Nietzsche parece atrapado sin salida en una contradicción irresoluble: por un lado debe luchar por destruir la moral del esclavo, deshacerse de la enfermedad, de esta "ideología peligrosa" para dar curso y hacer crecer la vida, pero por otro, esa misma moral o ideología del débil, al redirigir el *resentimiento* contra el que sufre, ayuda a asegurar el triunfo de los fuertes, lo que también está de acuerdo con la vida. Nietzsche oscila entre estos dos extremos sin nunca resolver el dilema y sin al menos dar a entender que está consciente de la paradoja. La ambigüedad permea todo su análisis. La moral del esclavo parece útil para la clase dominante porque valora la humildad y la pasividad de los esclavos, pero al mismo tiempo parece disolver la voluntad de poder de la clase dominante. Nietzsche busca liberar la vida de los engaños de la moral, pero tal engaño facilita el triunfo de la voluntad de poder y parece ser un buen instrumento para que las razas superiores prevalezcan. De este modo Nietzsche parece ser crítico de la ideología solo en cuanto engaña o puede desalentar a los señores, pero aprecia su valor en tanto engaña a los dominados. Hay así una inherente ambigüedad en la teoría de la ideología de Nietzsche. En la práctica la ideología para Nietzsche puede servir los intereses tanto de los señores como de los esclavos, sin embargo su teoría quiere que la ideología solo sea útil a los señores[77].

Esto apunta a un problema más central en la concepción de Nietzsche. Por un lado denuncia las concepciones de la moral, la razón y la ciencia como falsedades y errores, pero, por el otro, al denunciarlos y criticarlos como errores ideológicos, presupone la existencia de alguna verdad, de alguna medida que le permite detectar las falsedades de sus proposiciones. Sin embargo, Nietzsche niega la validez de toda pretensión de verdad en tanto está gobernada por la voluntad de poder. En otras palabras, parece estar obligado a proponer para su propia posición una validez que le niega a otras formas de conocimiento. La

razón y la ciencia no pueden discriminar entre la verdad y el error, pero la filosofía de Nietzsche sí puede. Asumiendo que esto es posible y que hay una diferencia entre Nietzsche y los demás, ¿cómo se pueden reconciliar estas auténticas "verdades" nietzscheanas con el principio reiterado incesantemente de que la vida tiene más que ver con falsedades, engaños y mentiras que con verdades? ¡Pareciera ser que la vida tiene que ver con engaños pero también con verdades nietzscheanas! En otras palabras, ni todas las filosofías son errores, ni la vida tiene solo que ver con engaños. Por otro lado, la reducción que hace Nietzsche del criterio de verdad a la utilidad para la sobrevivencia del individuo, a un asunto de poder, conduce al pragmatismo y al relativismo.

Nietzsche propone que no existe un conocimiento universal, sino conocimientos de "perspectiva" y varias "verdades" go-bernadas por el impulso biológico a prevalecer. Pero si esto es así, se puede dudar que los principios de su propia filosofía sean universalmente aceptables o aplicables. Nietzsche podría responder que para él la verdad no está ya hecha, dada, lista por ahí para ser encontrada o descubierta, sino que tiene que ser creada, constituida. En último término, la verdad es lo que los hombres de la raza de los señores dicen que es, lo que es conveniente para su dominio, en la medida que tienen la fuerza para imponerla a otros. La ironía es que el propio Nietzsche reconoce la penetración y la expansión invasiva de la verdad impuesta por la horda. Su mejor expresión es el avance de la democracia en Europa que él mira con desmayo. ¿Cómo se puede reconciliar el hecho de que la verdad debe ser impuesta por los señores y, sin embargo, en la práctica ha sido impuesta por la horda? Al luchar contra la decadencia y la mediocridad de la moral del esclavo en Europa, ¿no está Nietzsche implícitamente recurriendo a una noción más alta de verdad que no ha sido todavía creada pero que debe ser creada por el superhombre, por los tipos superiores que vendrán? Antes de que eso suceda ¿cómo lo puede justificar? ¿Sobre qué bases puede él proclamar la superioridad de la moral del señor si en la práctica la moral del esclavo ha ido ganando terreno, para su desilusión? Una vez más Nietzsche muestra su renuencia a justificar sus propios presupuestos mientras ataca los de

los demás. En este sentido la teoría aristocrática de la ideología de Nietzsche se autoderrota, porque sus mismos principios deben invalidar su propia posición.

¿Es la moral del señor racista? Pienso que no, aunque hay preguntas difíciles de responder. Por un lado Nietzsche repe-tidamente condena el antisemitismo y el nacionalismo y sus defensores están en lo correcto al sugerir que al menos hay que concederle el beneficio de la duda. Por otro lado, el problema está en que los principios de su filosofía, basados en una concepción aristocrática apoyada por factores biológicos, parecen implicar de alguna manera una cierta clase de discriminación biológicamente fundada. En efecto, la diferencia entre los tipos más bajos y la raza de señores parece ser biológica en la misma medida que el propio Nietzsche sale al paso de una concepción meramente simbólica del superhombre. La clase de los señores no puede ser formada, dice, por "los aristócratas del espíritu", "un término favorito entre los judíos ambiciosos. Porque solo el espíritu no constituye al noble; más bien, debe haber algo que ennoblezca al espíritu. ¿Qué es lo que se requiere entonces? Sangre"[78].

Más aún, Nietzsche juega con la idea de criar artificial y conscientemente al tipo superior[79]. Su teoría asume el derecho de la raza señorial a crear valores ("es el derecho peculiar de los señores el crear valores")[80] y a señalar a las clases más bajas como malas y despreciables. Más aún, la raza de los señores puede pisotear a los tipos bajos y eso se justifica como la vida misma. Considérese el significado de los siguientes pasajes: "la vida misma es *esencialmente* apropiación, daño, conquista del extraño y débil, supresión, severidad, imposición de formas peculiares, incorporación y, al menos, poniéndolo de la forma más suave, explotación[81]. "Hablar de lo justo y lo injusto *en sí mismo* no tiene sentido; en sí mismo, por supuesto, ningún daño, asalto, explotación, destrucción puede ser 'injusto', porque la vida opera *esencialmente,* esto es, en sus funciones básicas, a través del daño, asalto, explotación, destrucción y simplemente no puede ser entendida en modo alguno sin este carácter".[82]

Es entonces inevitable que alguien deba sufrir en la vida. En la creación y crianza de una nueva raza superior para Europa, los es-

clavos, los alfeñiques, los extraños, los individuos más bajos –todos aquellos en el fondo de la escala de cada sociedad– son las presas naturales de la "bestia rubia". En verdad, todo progreso o avance en la historia de la humanidad "puede incluso ser medido por la masa de cosas que tienen que ser sacrificadas a la prosperidad de una sola especie más fuerte de hombre – eso *sería* un avance"[83]. Los que tienen que ser sacrificados son también descritos como enfermos y peligrosos: "los *enfermos* son el peligro más grande para el hombre; *no* el mal, *no* las 'bestias de presa'. Aquellos que son fracasados desde el principio, pisoteados, aplastados – son ellos, los *más débiles,* los que socavan la vida entre los hombres, los que cuestionan y envenenan en forma más peligrosa nuestra confianza en la vida"[84].

La razón de su peligrosidad, Nietzsche argüirá, es que entre ellos "los gusanos de la venganza y el rencor bullen; aquí el aire hiede a secretos y ocultamiento; aquí la red de la más malévola de todas las conspiraciones es constantemente tejida – la conspiración de los sufrientes contra los victoriosos y bien constituidos"[85]. ¿Qué hacer entonces? Nietzsche propone la idea de "que los enfermos *no* deben enfermar a los sanos" y que, por lo tanto, "los sanos deben ser *segregados* de los enfermos, impedidos aun de mirar a los enfermos"[86]. ¿Cómo se podría evitar una interpretación de esta visión como la introducción de una clase de *apartheid* social, incluso como racista? Poniéndola en el contexto más amplio de la visión de Nietzsche. Aunque la vida produce en la práctica la discriminación, esta no se busca por sí misma. El señor no necesita despreciar a nadie para ser feliz. No hay un propósito racista en Nietzsche, solo la verificación de resultados discriminatorios propios de la vida misma.

Con todo, la teoría de Nietzsche termina por asociar la vida con la dominación y el derecho superior de los señores a dominar. Busca convencer a los pisoteados de que ese derecho superior es inherente a la vida misma y por lo tanto natural. Tal como Schopenhauer, Nietzsche no niega ni oculta la existencia de formas de opresión y de contradicciones. Pero no las acepta solo como una parte triste de la existencia humana, también las revela como exigencias ineludibles de la vida. Para otras teorías de la ideología, esta concepción de Nietzsche

es en sí misma ideológica, no porque oculte las tensiones y conflictos entre señores y esclavos, sino más bien porque desvirtúa su sentido: los naturaliza. Pero aun así, Nietzsche siempre podrá responder que la ideología radica más bien en ocultar que la vida requiere diversas formas de opresión y la existencia de ganadores y perdedores.

[1] A. Schopenhauer, *El Mundo como Voluntad y Representación* (Buenos Aires: Aguilar, 1960), vol. 2, § 21, p. 110.

[2] Ibid., vol. 2, § 18, pp. 70 & 71.

[3] Ibid., vol. 2, § 27, p. 150.

[4] Ibid., vol. 2, § 27, pp. 151-152.

[5] Ibid., vol. 3, § 55, p. 28.

[6] Ibid., vol. 2, § 19, p. 83.

[7] Ibid., p. 84.

[8] Ibid., p. 100.

[9] Ibid., p. 83.

[10] Ibid., vol. 2, § 22, p. 136.

[11] Ibid., vol. 2, § 31, p. 279.

[12] G. Lukács, *The Destruction of Reason* (London: Merlin, 1984), pp. 232-233.

[13] Ibid., p. 203.

[14] F. Nietzsche, *The Will to Power* (New York: Vintage Books, 1968), § 612, p. 329.

[15] F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (New York: Vintage Books, 1989), § 12, p. 119.

[16] F. Nietzsche, *The Will to Power*, § 423, p. 227.

[17] Ibid., § 480, p. 266.

[18] Ibid., § 262, p. 151.

[19] F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil* (New York: Prometheus Books, 1989), § 4, pp. 8-9.

[20] Ibid., § 39, pp. 53-54.

[21] F. Nietzsche, *La Gaya Ciencia* (Buenos Aires: Ediciones del Mediodía, 1967), § 11, p. 27.

[22] Ibid., § 354, p. 206.

[23] F. Nietzsche, *The Will to Power*, § 674, p. 355.

[24] Ibid., § 707, p. 376.

[25] F. Nietzsche, *Human all too Human* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), § 32, p. 28.

[26] Ibid., § 31, p. 28.

[27] F. Nietzsche, *The Will to Power*, § 584, p. 314.

[28] Ibid., § 537, p. 291.

[29] Ibid., § 452, p. 248.

[30] Ibid., § 552, p. 298.

[31] F. Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, § 265, p. 141.

[32] Ibid., § 110, p. 103.

[33] F. Nietzsche, *The Will to Power*, § 493, p. 272.

[34] Ibid., § 507, pp. 275-276.

[35] Ibid., § 455, pp. 249-250.

[36] Ibid., § 457, pp. 250-251.

[37] Ibid., § 534, p. 290.

[38] F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, § 5, p. 29.

[39] K. Minogue, "Nietzsche and the Ideological Project", in N. O'Sullivan (ed), *The Structure of Modern Ideology* (London: Edward Elgar, 1989), pp. 35-36.

[40] F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, § 25, p. 153.

[41] F. Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, § 344, p. 189.

[42] F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, § 20, p. 147.

[43] Ibid., § 24, p. 151.

[44] Ibid., p. 152.

[45] Ibid.

[46] Ibid., p. 153.

[47] F. Nietzsche, *The Will to Power*, § 853, p. 451.

[48] Ibid., § 584, pp. 314-315.

[49] Ibid., § 853, p. 451.

[50] Ibid., § 583, p. 314.

[51] Ibid., § 544, p. 292.

[52] F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, § 2, p. 7.

[53] F. Nietzsche, *The Will to Power*, § 968, p. 507.

[54] F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, § 10, p. 36.

[55] Ibid., p. 37.

[56] Ibid., p. 38.

[57] Ibid., § 13, p. 46.

[58] Ibid., § 10, p. 38.

[59] Ibid., p. 36.

[60] F. Nietzsche, *The Will to Power*, § 351, p. 191.

[61] Ibid., p. 192.

[62] Ibid., pp. 192-193.

[63] Ibid., § 400, p. 216.

[64] Ibid., § 55, pp. 36-37.

[65] Ibid., § 853, p. 452.

[66] Ibid., § 362, p. 198.

[67] Ibid., § 685, p. 364.

[68] Ibid., § 373, p. 201.

[69] F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, § 16, pp. 84-85.

[70] Ibid., p. 85.

[71] Ibid., § 15, p. 127.

[72] Ibid., p. 128.

[73] Ibid.

[74] Ibid., § 16, pp. 129-130.

[75] Ibid., § 17, p. 131; § 18, pp. 134 & 135 and § 19, p. 136.

[76] Ibid., § 20, pp. 140-141.

[77] Véase sobre esto G. Lukács, *The Destruction of Reason*, p. 354.

[78] F. Nietzsche, *The Will to Power*, § 942, p. 496.

[79] Ibid., § 954, p. 501.

[80] F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, § 261, p. 233.

[81] Ibid., § 259, p. 226.

[82] F. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, § 11, p. 76.

[83] Ibid., § 12, p. 78.

[84] Ibid., § 14, p. 122.

[85] Ibid.

[86] Ibid., p. 124.

# Capítulo III
# Irracionalismos políticos y psicológicos: Pareto, Freud y la Teoría Crítica

## Pareto

Cuando Pareto (1848-1923) escribió su tratado general de Sociología a principios de siglo, que consta de dos enormes volúmenes con más de mil seiscientas páginas, tenía como intención, al igual que muchos otros padres de la sociología, aplicar a las ciencias sociales los métodos experimentales que habían tenido éxito en las ciencias naturales. Su ambición era estudiar el sistema social como si fuera un sistema físico-químico en el que un conjunto de moléculas se interrelacionan de modo que cambios en una parte del sistema llevan a ajustes en otras partes del sistema. En el sistema social las moléculas son los individuos con sus intereses, impulsos y sentimientos. Sin embargo, de todas las variables que son parte del sistema social, se concentró solo en los aspectos no-racionales de la acción y dejó de lado los aspectos racionales.

Como lo ha sostenido Coser[1], la razón de esto está en que Pareto llega a la sociología desde la economía donde ya había escrito tratados importantes sobre el equilibrio económico, y en los cuales el tipo de acciones analizado era específicamente racional o lógico: las acciones que buscan asignar recursos escasos. Una acción lógica, decía Pareto, es aquella que "usa los medios apropiados para obtener fines y que lógicamente liga los medios con los fines"[2]. Su interés en la sociología surgió precisamente al darse cuenta de que las acciones lógicas consideradas por la economía eran insuficientes para dar cuenta de la conducta humana. La sociología de Pareto parte así de la base fundamental, de raigambre nietzscheana, de que acciones y creencias no-racionales constituyen con mucho la parte más importante de la sociedad y que la razón juega un rol muy pequeño en la constitución de las instituciones sociales. Para Pareto, las acciones no-lógicas son más importantes en la sociedad que la conducta racional, y este hecho había sido ignorado por los economistas. No se trata de un puro supuesto teórico sino que de un hecho detectable por inducción desde la

realidad empírica, la que "nos hace reconocer cuán grande es la parte de los fenómenos sociales desempeñada por la conducta no-lógica"[3].

A pesar de este hecho verificable, Pareto pensaba que la mayoría de los escritores modernos como Condorcet, J. S. Mill, Auguste Comte, Herbert Spencer y especialmente los filósofos de la Ilustración francesa del siglo XVIII habían tendido a exagerar el rol de la razón y de las acciones lógicas en la sociedad. No se dieron cuenta de que "la adoración de la 'Razón', la 'Verdad', el 'Progreso' y otras entidades similares debe ser, como todos los cultos, clasificada entre las acciones no-lógicas"[4]. No eran por lo tanto verdaderos científicos, sino gente influenciada por los sentimientos, que solo buscaban clasificar las teorías en verdaderas o falsas[5], para darle primacía en la sociedad a las teorías verdaderas. A diferencia de Nietzsche, sin embargo, Pareto se considera a sí mismo como un verdadero científico que no está guiado por los sentimientos, que argumenta estrictamente sobre la base de hechos y que ofrece pruebas estrictamente tomadas de la experiencia y la observación[6]. Estas dos afirmaciones necesitan ser reconciliadas, porque de otro modo Pareto podría ser acusado de contradecirse: parece dudar de la importancia práctica de la verdad en la vida social, pero como se considera un científico, reclama esa verdad para su teoría.

De hecho, la posición de Pareto es más consistente de lo que parece a primera vista y fluye del principio de que las acciones no-lógicas predominan en la sociedad. Por necesidad entonces la verdad debe tener un espacio muy pequeño en la sociedad. ¿Qué pasa con la verdad que él reclama para su teoría? Existe por supuesto, pero de allí no se deduce que deba ser inflada, ni que se constituya en un elemento crucial para la sociedad. En forma claramente nietzscheana Pareto propone separar la verdad de una teoría de tres otros aspectos: de su utilidad social, de su necesaria aceptabilidad y de su imparcialidad. En primer lugar, Pareto niega que aquello que es verdadero sea también necesariamente socialmente beneficioso: "La verdad experimental de una teoría y su utilidad social son dos cosas diferentes. Una teoría que es experimentalmente verdadera puede ser tanto ventajosa como dañina para la sociedad; y lo mismo se aplica a la teoría que es exper-

imentalmente falsa"[7]. Segundo, niega que los seres humanos honestos e inteligentes deban necesariamente aceptar las proposiciones verdaderas y rechazar las falsas. Tercero, niega que una teoría verdadera sea igualmente beneficiosa para todos; por el contrario puede ser beneficiosa para ciertas clases y dañina para otras[8].

Si aplicamos estos principios a la propia teoría de Pareto, del hecho de que sea verdadera no se sigue que su teoría sea buena para la sociedad, o que otras teorías que se oponen a la suya sean malas para la sociedad. Tampoco se sigue que los seres humanos inteligentes y honestos deban aceptarla o de que beneficia por igual a todas las clases de la sociedad. De esta manera Pareto puede tanto mantener la verdad de su teoría como relativizar su importancia para la sociedad de un modo parecido a como Hobbes consideró a la religión como producto del miedo y la ignorancia, reconociendo sin embargo su importancia para mantener a la sociedad unida y en paz. Allí también se separa la validez de una doctrina de su utilidad social. Por eso, al comparar la fe del creyente con la verdad experimental Pareto sostiene que "debemos cuidarnos de evitar el error que una cierta metafísica materialista comete –al atribuir a la lógica y a la experiencia un poder y una dignidad más grande que la que es permisible dar a los dogmas aceptados por los sentimientos"[9].

En forma simultánea con la gran extensión de las acciones no-lógicas en la sociedad, Pareto detecta una tendencia innata en los seres humanos en general, e intelectuales en particular, a racionalizar tales conductas, a presentarlas como desarrollos racionales, a cubrirlas con un barniz de lógica. Los seres humanos, decía Pareto, "tienen una tendencia tan fuerte a sobreponerle desarrollos lógicos a las acciones no-lógicas que cualquier cosa puede servir como pretexto para dedicarse a esta ocupación favorita"[10]. Por ejemplo, el ser humano le tiene horror al asesinato. Por lo tanto no comete normalmente asesinatos. Sin embargo, se dice a sí mismo que Dios castiga a los asesinos y se imagina que esta es la razón por la cual no comete asesinatos. En el caso de los intelectuales hay además otras razones más allá de una tendencia innata. Primero, si se asume que la conducta humana es lógica, es más fácil explicarla. Y así lo estimaba Pareto cuando

decía que "si suponemos que ciertas acciones son lógicas, entonces se hace más fácil incorporarlas en una teoría que si fueran no-lógicas"[11]. De aquí surgen una serie de teorías no científicas que se diferencian poco de los mitos y magias primitivas y que sólo buscan racionalizar y hacer respetable la conducta humana.

Segundo, muchos intelectuales se preocupan no sólo de explicar lo que es, sino que quieren también establecer lo que debe ser, y en este último campo del deber ser "la lógica impera en forma suprema"[12]. Además, muchos de ellos consideran las acciones no-lógicas como cosas irrelevantes o reprensibles, tales como supersticiones, que deben ser desenmascaradas por la razón. Pero, decía Pareto, al predicar que el ser humano debe actuar sólo por medio de su razón, los intelectuales cierran sus ojos a la realidad en la que dominan actos no-racionales. Pareto distinguía dos tipos de teorías no-lógicas producidas por los intelectuales: teorías pseudo-científicas y teorías que trascienden la experiencia. Las primeras son aquellas que pretenden tener status científico pero son incapaces de pasar la prueba de la evidencia científica. Son verdaderas racionalizaciones que, en último término, responden a ciertos sentimientos e impulsos humanos. Las segundas no pretenden tener status científico, como por ejemplo las teorías religiosas, sino que se preocupan de los valores últimos. También ellas responden a ciertos sentimientos y predisposiciones.

Pareto era crítico de estos dos tipos de teorías no-lógicas por su capacidad de ocultamiento de la realidad, pero nunca pensó que el método científico podría ser la base sobre la que una sociedad se gobernara o fijara sus metas, ni creía que la iglesia o los sacerdotes fueran la causa de la propalación de engaños y supersticiones. Por eso era impaciente con aquellos críticos fáciles que hacían responsable a la iglesia por la creación de prejuicios. De hecho, argumentaba, la magia y la superstición existen en todas partes y sus interpretaciones (las teorías religiosas que trascienden la experiencia) "son los sirvientes y no los señores de la cosa misma"[13]. Por consiguiente, "no es por medio de artefactos lógicos de la iglesia, de los gobiernos o de cualquiera otra institución con autoridad que la creencia en tales formas de conducta no-lógica se ha impuesto. Es exactamente lo contrario: es la conducta

no-lógica que impuso sobre estas instituciones la necesidad de encontrar artefactos lógicos que las expliquen”[14].

Pareto no se preocupa de la verdad intrínseca de la religión y sostiene, al igual que Durkheim, que “las religiones, las creencias y cosas similares sólo deben considerarse en forma externa en la medida que son hechos sociales, y totalmente aparte de sus méritos intrínsecos”[15]. Y, como ya vimos, rehúsa identificar la verdad experimental de una teoría con su utilidad social; de donde concluye, que si bien muchas proposiciones de la religión son pueriles, no hay ningún derecho lógico a sacar la conclusión de que la religión es pueril o dañina para la sociedad[16].

La diferenciación general entre acciones lógicas y no-lógicas lleva a Pareto a una distinción más específica entre los conceptos de residuos y derivaciones. Los residuos son “las manifestaciones de sentimientos e instintos”[17] que en forma principal son responsables de persuadir a la gente para actuar de una cierta manera. Son inclinaciones constantes de la conducta humana que caracterizan a los individuos, a los grupos y a las sociedades. La derivaciones, por su lado, son “el elemento deductivo diseñado para explicar, justificar, demostrar el elemento constante”[18]. En otras palabras, son las teorías o argumentos que tratan de justificar los residuos como si fueran resultados de consideraciones racionales, son aquellos elementos intelectuales o deductivos que buscan dar cuenta de una manera lógica de la conducta no-lógica. Su efecto es hacer que el ser humano se oculte a sí mismo el origen irracional de muchas de sus acciones. Las derivaciones se encuentran siempre “cuando quiera que centramos nuestra atención sobre las maneras en que la gente trata de engañar, cambiar, explicar, el carácter real de este u otro modo de conducta”[19].

Por eso Pareto entiende su propia teoría como una teoría científica que intenta “remover estas máscaras ‘lógicas’ que la conducta no-lógica es obligada a usar (es decir, las derivaciones) para revelar las cosas que están ocultas a la vista debajo de ellas”[20]. En otras palabras, Pareto quiere que su teoría se transforme en una crítica a la ideología. Aunque Pareto no usa el término ideología, claramente su teoría de las derivaciones alude a un fenómeno de ocultamiento típico de las

concepciones críticas de la ideología. En Pareto la ideología vendría siendo el esfuerzo por ignorar, diluir u ocultar el mundo de las acciones no-lógicas, el mundo de los residuos. Hay varias formas en las que la ideología realiza su función, desde el intento por negar las acciones no-lógicas, hasta concebirlas sólo como prejuicios o artimañas para engañar de las personas[21]. De este modo la teoría de Pareto es una verdadera crítica a las concepciones críticas de la ideología desarrolladas durante la Ilustración por Holbach, Helvetius, De Tracy y otros filósofos ilustrados que atribuían la infelicidad de la humanidad a los prejuicios y preconcepciones religiosas y a la conspiración de los sacerdotes para mantener al pueblo en la ignorancia.

Pareto menciona seis tipos genéricos de residuos: Clase I: de combinaciones. Clase II: de persistencia de agregados o de grupos. Clase III: de necesidad de expresar sentimientos en actos externos. Clase IV: de sociabilidad. Clase V: de integridad del individuo y de sus dependencias y Clase VI: del sexo[22]. Las dos primeras clases de residuos, de combinaciones y de persistencia de agregados, son las más importantes. Los de clase I impulsan a los seres humanos a construir sistemas y a elaborar combinaciones de ideas pseudo-lógicas. Entre ellos Pareto habla del "hambre por desarrollos lógicos" que explica "esa necesidad que siente la gente de cubrir su conducta no-lógica con un barniz de lógica"[23]. Esto significa que las derivaciones sacan su fuerza de los sentimientos y no del método científico. Con estos residuos los seres humanos manipulan los varios elementos que se encuentran en la experiencia. Por ejemplo ellos están en la base de las prácticas mágicas de control del tiempo, de las enfermedades, del amor de una mujer, etc. También denotan una habilidad para innovar, experimentar y tomar riesgos. Por eso llevan a la gente a meterse en manipulaciones financieras de gran escala, a unir, combinar y recombinar empresas. En un nivel más complejo, los residuos de clase I explican la tendencia de los políticos y estadistas a entrar a partidos y fusionar fuerzas políticas, a hacer pactos y a construir imperios políticos. Las personas que se mueven primariamente por los residuos de clase I son como los "zorros" de Maquiavelo, capaces de experimentar, de innovar y de apar-

tarse de lo rutinario, pero carecen de fidelidad a los principios y de las virtudes conservadoras que aseguran la estabilidad.

Los residuos de clase II denotan la habilidad para hacer cosas de una manera tradicional o establecida y, por lo tanto, constituyen el impulso a la inercia social de las fuerzas conservadoras. Los seres humanos gobernados por estos residuos tienen fuertes sentimientos de lealtad a grupos humanos como la nación, la familia o la clase social. En términos de Maquiavelo, son los "leones". Personas frecuentemente muy patriotas y religiosas, comprometidas con sus grupos de referencia y muy dispuestas a usar la fuerza cuando los sienten amenazados. Por la predominancia en su época de diletantes, abogados audaces, especuladores financieros y toda clase de operadores políticos, Pareto pensaba que los zorros estaban poco a poco adquiriendo primacía en Italia y esto podía conducir a un colapso del equilibrio social.

Por otro lado, Pareto confiaba en que en situaciones como esta se manifestaría una tendencia al resurgimiento de los leones, de los individuos conservadores con abundancia de residuos de clase II, que lucharían por restablecer el equilibrio y terminarían derrotando a los zorros. Sin embargo, dada su brillantez e inteligencia, a la larga los zorros volverían a penetrar en las esferas del poder y comenzarían una vez más a disolver demagógicamente las certezas conservadoras de los leones. Y así vuelve una nueva época de predominio de individuos con residuos de tipo I, estableciéndose así un ciclo permanente de alternancia. No hay realmente progreso en una sola dirección sino más bien un movimiento perpetuo por volver al equilibrio perdido[24].

Como vimos, las derivaciones sacan su fuerza de los sentimientos y no del método científico. Hay un residuo específico que tiende a producirlas. Por ejemplo, los musulmanes, católicos, calvinistas, hegelianos, materialistas, etc., se abstienen de robar; pero cada uno da una explicación diferente a su conducta, es decir producen distintas derivaciones. Pero la conducta de no robar en último término no se explica por tales derivaciones sino en todos los casos por el residuo de clase V, que es la necesidad de mantener la integridad del individuo y sus pertenencias. Según Pareto las derivaciones surgen del hambre

humana de pensar y se encuentran en el amplio rango de acciones que va desde la conducta puramente instintiva (residuo) hasta la ciencia experimental. De este modo, el hambre de pensar puede satisfacerse tanto por medio de teorías científico-experimentales como también por medio de razonamientos pseudo-experimentales (derivaciones).

Existen varias clases de derivaciones: Clase I: afirmación de hechos imaginarios dados como experimentales; o de sentimientos presentados como hechos, o mezcla de los dos. Clase II: autoridad de uno o más hombres; de la tradición, de usos y costumbres; de un ser divino o personificación. Clase III: acuerdo con sentimientos o con intereses. Validación buscada en: sentimientos más o menos difusos; interés individual o colectivo, entidades jurídicas, metafísicas o sobrenaturales. Clase IV: pruebas verbales, términos indefinidos, vagos o polisémicos, metáforas, alegorías[25]. En tanto formas de ideología, las derivaciones deben ser evitadas por el científico. Para Pareto "ellas son objeto de su estudio, nunca instrumentos de persuasión"[26]. Sin embargo, esto no significa que la ciencia sea en sí más persuasiva que las derivaciones. Un lógico puede encontrar la falacia en un argumento, pero el rol del sociólogo es descubrir por qué esta falacia es tan ampliamente aceptada. Como ya hemos visto, es un error creer que sólo los argumentos científicos son buenos y beneficiosos y que los argumentos no-lógicos son malos y dañinos. Pareto rehúsa concederle a la ciencia y a la lógica, como lo hace una cierta metafísica materialista, "un poder y majestad superiores a los dogmas aceptados por sentimientos"[27].

Todas las derivaciones tienen una característica común, que es "el uso arbitrario de ciertas entidades no-experimentales"[28], es decir, las derivaciones no son verdaderas en el sentido de corresponder con los hechos sociales. Pero su utilidad social es un asunto diferente que no depende de su verdad experimental. Aun la misma noción de verdad puede también ser para Pareto una derivación con múltiples significados. Como alguien que quiere ser un científico en el sentido 'experimental' de la palabra, Pareto personalmente adhiere a la definición clásica realista de la verdad: *adequatio rei et intellectus*, la correspondencia entre las ideas y los hechos. Pero acepta que la verdad tam-

bién significa “el acuerdo con ciertos sentimientos que lleva consigo el asentimiento del creyente”[29]. Para Pareto, entre este significado y el clásico hay muchos otros significados intermedios. Algunas derivaciones, a pesar de ser falsas en el sentido experimental, pueden sin embargo tener una verdad y significación social “más alta” que las verdades experimentales. Aun así, Pareto personalmente siempre toma el punto de vista de la verdad experimental y la distingue de cualquier otro tipo de verdades, por muy superiores que éstas puedan ser[30].

Al igual que la verdad, la misma ciencia puede transformarse en una verdadera fe, es decir, en una derivación, a la cual intelectuales y gobiernos pueden echar mano para tratar de modificar la opinión de la gente. Esto no es muy difícil de hacer, dice Pareto, “porque el hombre común se satisface con un parecido muy remoto al elemento lógico-experimental en las derivaciones”[31]. Es cierto que la ciencia lógico-experimental es capaz de desenmascarar lo que las derivaciones ocultan, pero esto no significa que alguna vez vaya a poder deshacerse definitivamente de las derivaciones porque aun ella misma puede fácilmente convertirse en una de ellas. Para Pareto, la veneración de la razón es también un tipo de conducta no-lógica, como cualquier culto.

Así como los conceptos de verdad y de ciencia pueden ser objeto de una derivación, también hay una derivación común relativa a la relación entre derivaciones y prácticas, que Pareto trata casi de la misma manera como Marx describe en *La Ideología Alemana* la inversión de los filósofos alemanes, que para sus análisis parten de las ideas, en vez de partir de la práctica. El error, argumenta Pareto, “está no sólo en la inversión de los términos de la relación entre derivaciones y conducta humana –la derivación siendo en general tomada como la causa de la conducta, mientras en la realidad la conducta es la causa de la derivación– sino también en concederle una *existencia objetiva* a las derivaciones propiamente tales”[32].

Pareto pensaba que en cada individuo se dan mezclas diferentes de grupos de residuos y que, por lo tanto, en la sociedad la distribución de los residuos y derivaciones no es igual entre sus clases o estratos[33]. Esto significa que para Pareto la sociedad tiene un carácter hetero-

géneo. Desde el punto de vista del equilibrio social, dos grupos o clases principales deben ser distinguidos. Por un lado está la elite, que en cada sociedad es aquella "clase de gente que tiene los índices más elevados en el ramo de su actividad"[34] (los mejores) y que puede ser dividida entre la elite gobernante y la elite no-gobernante[35]. Pareto cree que es posible ponerle nota a cada individuo según su capacidad dentro de su campo. Por ejemplo un abogado muy prestigioso puede sacarse un 10, mientras un abogado sin clientes un 1[36]. Y entre ellos hay toda una gama de gradaciones.

Por otro lado está la no-elite o estrato inferior compuesto de individuos con los índices menos elevados en sus actividades (los no tan buenos). Cada uno de estos grupos tiene en forma característica distintas combinaciones de residuos y derivaciones. Los residuos conservadores de clase II habitualmente se encuentran en mayor proporción en los estratos inferiores, lo que favorece su pasividad. La mezcla de residuos de clase I y clase II, es decir, de zorros y leones, de individuos imaginativos y de individuos capaces de acciones de fuerza es más habitual en la elite gobernante. Si bastara con la astucia y las manipulaciones, una clase gobernante en que predominan los residuos de clase I duraría mucho: "Pero gobernar es también un asunto de fuerza, y a medida que los residuos de clase I se fortalecen y los residuos de clase II se debilitan, los individuos en el poder se hacen menos y menos capaces de usar la fuerza, por lo que resulta un equilibro inestable y las revoluciones ocurren"[37].

La distinción entre zorros y leones en el nivel político se replica en el nivel económico por la distinción entre "especuladores" y "rentistas". Ellos poseen diferentes intereses y combinaciones de residuos:

> En el grupo especulador predominan los residuos de clase I, en el grupo de los rentistas predominan los residuos de clase II… Los dos grupos desempeñan funciones que tienen diferente utilidad para la sociedad. El grupo de especuladores es primariamente responsable del cambio y del progreso económico y social. El grupo de los rentistas, por el contrario, es un elemento poderoso de estabilidad y en muchos casos modera los peligros producidos por las cabriolas aventureras del grupo especulador… Una sociedad en que predominaran casi exclusivamente los rentistas permanecería estacionaria… Una sociedad en que predominaran los especuladores carecería de estabilidad…[38]

Ahora bien, hay en Pareto una cierta ambigüedad en la defi-nición de elite porque en algunos pasajes forman parte de la elite sólo las personas de más altos puntajes, mientras que en otros pasajes se habla de personas que se consideran de la elite porque ocupan altas posiciones con la etiqueta de elite, pero que carecen de las cualidades requeridas para el oficio. Hay así abogados, ministros, diputados que llegan a altas posiciones sin mérito personal y haciendo uso de su riqueza, familia o conexiones sociales. Por eso Pareto era partidario de la más amplia movilidad social, de modo que todos tuvieran acceso a las posiciones de elite. Pensaba que era dificilísimo derribar a una clase dominante "cuando exitosamente asimila a la mayoría de los individuos de la clase sometida que muestran los mismos talentos…"[39] Sin embargo, su conocimiento de la historia le indicaba que normalmente las aristocracias no duran y que "la historia es un cementerio de aristocracias"[40].

En efecto, la mayor parte de las aristocracias tienden a declinar tanto en número como en calidad "en el sentido de que pierden su vigor, de que hay una declinación en la proporción de los residuos que les permitieron ganar su poder y mantenerlo"[41]. Por eso es necesario que algunos individuos se muevan desde el grupo de abajo al superior, llevando con ellos los sentimientos y actitudes del grupo inferior. De ese modo "la clase gobernante es restaurada, no sólo en número sino también en calidad, por familias que se elevan desde las clases bajas y que traen con ellos el vigor y las proporciones de residuos necesarias para mantenerse en el poder"[42]. Los individuos superiores de las masas tienen una alta proporción de residuos de clase II, y, entre otros, la capacidad para usar la fuerza, de modo que cuando son asimilados por la elite, llevan esa cualidad con ellos y ayudan a la mantención de la elite.

Según Pareto, "una potente causa de perturbación en el equilibrio social es la acumulación de elementos superiores en las clases bajas y de elementos inferiores en las clases altas"[43]. De este modo existe una permanente circulación entre las clases o circulación de las elites. Si esta circulación cesa, si la elite no encuentra maneras de asimilar a los individuos excepcionales que vienen de las clases bajas, entonces sur-

gen las revoluciones violentas. Pareto encontraba que las revoluciones eran beneficiosas cuando la clase dominante se convertía en demasiado humanitaria y sus residuos de persistencia de grupo se habían debilitado tanto que aun la independencia del país era puesta en riesgo.

La mayoría de los gobiernos utiliza la fuerza para mantenerse en el poder, pero tratan de ocultar su utilización por medio de derivaciones –por ejemplo, la idea de que se basan en la razón, en el sufragio universal o cualquier otro expediente "democrático"[44]. Para Pareto todas estas son justificaciones meramente ideológicas. Estas derivaciones normalmente expresan los sentimientos e intereses de la clase dominante y se enfrentan a otras derivaciones que justifican el uso de la fuerza por los dominados y que condenan su uso por parte de la autoridad. Sin embargo, el vigor de la clase dominante no consiste necesariamente siempre en el uso de los residuos de persistencia de grupo que manejan el uso de la fuerza. Para prevenir la rebelión las clases dominantes a menudo recurren a la persuasión, la diplomacia, al fraude y a la corrupción, es decir, los residuos de combinaciones se fortalecen mientras los residuos de persistencia de grupo se debilitan. La asimilación dentro de la clase dominante de individuos talentosos de la clase dominada priva a esta última de sus líderes potenciales y así ayuda a debilitar sus residuos de combinaciones. Pero aparte de estos procesos, en general es inútil que un gobierno trate de cambiar los sentimientos de la gente. Por el contrario, Pareto argumentaba que "el arte de gobernar consiste en encontrar maneras de aprovecharse de tales sentimientos, no en perder las propias energías en esfuerzos fútiles para destruirlos"[45]. Las elites y sus estadistas raras veces recurren a argumentos lógicos para convencer a la gente. Por el contrario, necesitan las derivaciones, la influencia de los intereses y los sentimientos.

Esto significa que las derivaciones, en tanto ideología que oculta las verdaderas causas de las cosas, reciben una evaluación doble por parte de Pareto. Por un lado el científico debe evitarlas a toda costa y debe usar la lógica, no las derivaciones, para convencer. Por otro lado el político debe usar las derivaciones y no la lógica para convencer:

> cuando el ingeniero ha encontrado la mejor máquina, tiene poca dificultad en venderla, y aun sin dejar de usar derivaciones del todo, puede en lo sustancial

> utilizar argumentos que son lógico-experimentales. No así el estadista. Para él la situación es precisamente la inversa. Su recurso principal deben ser las derivaciones, a menudo las que son absurdas[46].

De este modo las derivaciones se transforman en instrumentos necesarios del gobierno de las elites para promover sus medidas sociales. La obtención de fines prácticos requiere la existencia de argumentos ideológicos en el sentido de justificaciones falseadas y carentes de rigor científico. No se trata, sin embargo, de que Pareto no reconozca el uso de argumentos científicos en la política. La ciencia en su época había llegado a ser lo suficientemente influyente como para poder convertirse en una herramienta política. Sin embargo, a diferencia de Adorno, Marcuse o Habermas, Pareto no se refiere a la ciencia como ideología o como la fuente necesaria de la ideología. En realidad Pareto aquí no está hablando de la ciencia en sí misma, sino más bien de una derivación, de una fe reverencial, no-lógica en la ciencia. Por eso puede decir que “el progreso en las ciencias lógico-experimentales ha alimentado un sentimiento de reverencia hacia ellas, y que ese sentimiento tiene que ser satisfecho. Pero eso no es tarea muy difícil, porque el hombre corriente se satisface si su derivación tiene un parecido remoto, en verdad muy remoto, con lo ‘científico’”[47]. De este modo, la teoría de Pareto logra mantener la idea de razón en el campo de las ciencias, pero la suprime totalmente en el campo de la política. En este último se justifica el engaño político premeditado de las masas por parte de las elites gobernantes.

La teoría de Pareto es susceptible de una gran variedad de críticas. Para un marxista es en sí misma ideológica, tanto porque naturaliza y oculta el sistema capitalista de clases disolviéndolo en la teoría de las elites que se suponen necesarias en toda sociedad, como porque justifica el engaño consciente de las masas por parte de la elite gobernante. Para un teórico crítico, la teoría de Pareto introduce una dicotomía inaceptable entre el mundo de la razón y el mundo de la política mediante el cual la razón instrumental desplaza a los principios de la razón objetiva y de la ética de la esfera política. Sin duda, Pareto se inscribe entre los autores escépticos de raigambre nietzscheana. Pero a diferencia de Nietzsche, mantiene hasta el final su fe en el rol de la ciencia

como desenmascaradora de la ideología. Solo que la ciencia no puede pretender ser más útil que la ideología en el campo de la política, ni puede desembarazarse de ella. La ideología, aun desenmascarada, termina por imponer sus condiciones sobre la sociedad. De este modo la ideología se hace universal e inevitable, un fenómeno de características psicológicas enraizado en la naturaleza humana.

No sorprende por lo tanto que Pareto haya tenido dudas toda su vida acerca de la democracia y del marxismo y se haya inclinado por el fascismo. Para él toda forma de gobierno es en definitiva muy parecida y la clase gobernante siempre recurre a los mismos expedientes para mantenerse en el poder. Esta evaluación se constituye en un supuesto no probado del cual Pareto parte para hacer cualquier análisis: no hay reales diferencias. Todos los análisis históricos que realiza, y que podrían impresionar por su erudición a más de alguno, son en el fondo una gran tautología, un intento por allegar pruebas a la verdad de su supuesto: no hay real análisis histórico sino un formalismo extremo. La verdad es justamente la contraria. Como dice Raymond Aron, "sólo porque las elites y los gobiernos existen en todas las sociedades, no se sigue que todas las elites y formas de gobierno son iguales"[48]. De aquí se deriva también que el predominio práctico de la ideología en cuanto conciencia errónea tampoco es inevitable.

## Freud

En general la teoría de la ideología no se ha desarrollado preferentemente en el campo de la psicología, pero es un hecho que existen teorías que explícitamente buscan integrar el psicoanálisis o la psicología al estudio de la ideología. Vimos en el volumen anterior sobre el marxismo el desarrollo de una línea semiológica y psicológica representada por Rosalind Coward, John Ellis y Diane Adlam, influida por los análisis teóricos del grupo francés *Tel Quel,* que buscaba integrar a Freud y Marx por medio de una interpretación de la ideología que destacaba la producción y constitución de sujetos humanos[49]. En esta línea está también Wilhem Reich, quien, al tratar de explicar el surgimiento de las ideologías fascistas, busca integrar a Marx y Freud. Su idea es que a los factores de clase (aportados por el marxismo) hay que

agregar la represión sexual. Por eso define la ideología racial como "una mera expresión biopática de la estructura de carácter del hombre orgásmicamente impotente"[50] y su corazón es "un miedo mortal a la sexualidad natural y a su función orgásmica"[51]. Del mismo modo sostiene que "la estructura autoritaria del hombre… es básicamente producida por el empotramiento de inhibiciones sexuales y miedos en la sustancia viviente de los impulsos sexuales"[52].

El fascismo por lo tanto no es una característica nacional o patrimonio de una clase; es "la suma total de todas las reacciones irracionales del carácter humano promedio"[53]. En este "carácter humano promedio" existe una capa intermedia reprimida de impulsos sádicos y crueles, una especie de inconsciente freudiano que, en una situación de crisis, surge irrefrenable para dejarse caer sobre un chivo expiatorio mientras simultáneamente racionaliza la descarga de estos impulsos en teorías de la raza superior y conspiraciones en su contra. Lo que es interesante desde el punto de vista de la concepción de ideología es que Reich cree que las determinaciones de la estructura material de la sociedad (destacadas por el marxismo) no son suficientes para entender la ideología. La estructura de carácter de las masas debe ser tomada en cuenta.

La ideología no solo refleja el proceso económico de la sociedad, sino que también lo imprime en la estructura psíquica de los individuos: la ideología no solo se ha reproducido en el ser humano sino que, lo que es más significativo, "se ha convertido en una fuerza activa, un poder material en el hombre"[54]. Así la ideología llega a ser la estructura fija de carácter del ser humano, y los rasgos básicos de tal carácter se forman en la niñez temprana. Es por esta razón que la ideología es más conservadora y está siempre detrás de los cambios en el resto de la sociedad. Por lo tanto, si la ideología refleja un proceso material, éste es el que corresponde a la niñez del pueblo, no el proceso contemporáneo. Por eso la antigua represión sexual, fijada en la niñez, juega el rol principal en darle forma a la ideología y reemplaza la determinación de las contradicciones sociales específicas[55].

Fuera de estos intentos directos de unir a Marx y Freud, en varias de las teorías de orden filosófico o sociológico que hemos visto o

veremos, aparecen también muchas implicaciones y consecuencias psicológicas del fenómeno ideológico. Sin ir más lejos, las mismas disquisiciones de Nietzsche sobre el resentimiento y la culpa (que es dable pensar, influyeron al propio Freud) y los desarrollos de Pareto sobre los residuos y derivaciones son un buen ejemplo. En la época contemporánea Marcuse y Habermas han intentado también conceptualizaciones de la ideología con un fuerte tinte freudiano. Por eso parece interesante detenerse para explorar en su origen algunos análisis de mecanismos psicológicos de Freud (1856-1939) que tienen relevancia para la teoría de la ideología.

En efecto, Freud estudió por ejemplo el mecanismo de transposición o proyección del cual surgen algunas conexiones interesantes con el concepto de ideología. Aunque este mecanismo se relaciona con estados patológicos de la mente tales como la paranoia, Freud afirma que "es muy comúnmente empleado en la vida normal"[56]. Consiste en un impulso interno que es ocultado y distorsionado por su transposición a una esfera objetiva. Como dice Freud, "una percepción interna es suprimida, y, en vez, su contenido, después de sufrir una cierta clase de distorsión, entra en la conciencia bajo la forma de una percepción externa"[57]. Por ejemplo, al experimentar un sentimiento de rabia contra otra persona, que me perturba por no tener un motivo claro, proyecto ese sentimiento en una percepción de que esa persona quiere agredirme. Así mi sentimiento queda justificado. Si comparamos este mecanismo con el concepto de ideología de Marx, se percibe una inversión de la relación entre el orden interno y el externo: En Marx una contradicción externa recibe una solución distorsionada internamente en la mente; en Freud, una contradicción interna recibe una solución distorsionada al ser transpuesta a la esfera externa.

De modo similar, el mecanismo de racionalización, que Freud estudia en conexión con enfermedades tales como la neurosis obsesiva, sugiere una clase de fenómeno ideológico. El paciente neurótico naturalmente malentiende algunas ocurrencias y síntomas de su enfermedad "y propone un conjunto de motivos secundarios para dar cuenta de ellos –en resumen, los racionaliza"[58]. Así como el neurótico inventa razones para justificar su conducta, la mente de los seres humanos

busca argumentos para esconder sus deseos y apetitos íntimos. En la medida que la sociedad no tolera los impulsos instintivos del ser humano, este necesita justificarlos dándoles una apariencia de racionalidad. De hecho las interpretaciones conscientes de la gente de sus memorias, fantasías y sueños nocturnos podrían ser racionalizaciones de algún motivo inconsciente. Una vez más, todo esto evoca un mecanismo ideológico que, si se compara con el concepto de ideología de Marx, aparece invertido: la contradicción de la que se trata es un conflicto psicológico entre impulsos interiores que desencadena el intento por encontrar una explicación lógica aunque distorsionada.

El hecho de encontrar en los fenómenos de proyección y racionalización de Freud mecanismos parecidos al ocultamiento ideológico no nos puede hacer olvidar que esos fenómenos permanecen fundamentalmente en el nivel individual. Esto obviamente marca una diferencia con el concepto tradicional de ideología que, cualquiera sea su definición, se ubica en el terreno de lo social. Sin embargo, desde el comienzo muchos psicólogos han planteado que algunos mecanismos psicológicos individuales tienen efectos e impactos sociales que pueden ser cruciales en la producción de la ideología. Por ejemplo, Freud menciona entre los así llamados mecanismos de defensa, uno especialmente interesante desde este punto de vista: la identificación con el agresor. Se trata de un proceso que juega un importante rol en la formación del súper-yo y el control de los impulsos. Mediante este mecanismo el ser humano se defiende contra un objeto que le provoca angustia asimilando o internalizando parcialmente sus rasgos. Por ejemplo, un niño, cuando está abrumado por el miedo que le produce un agresor, puede tender a imitar la personalidad del agresor en un intento por superar su insoportable angustia.

Lo interesante en este mecanismo de identificación con el agresor es que Freud ve en él uno de los factores que pueden ayudar a explicar la adhesión de un pueblo oprimido a los ideales culturales de los opresores. De lo individual se pasa aquí a los efectos sociales. Según Freud, en cualquier sociedad dada, el ideal cultural es capaz de producir una satisfacción narcisista no solo en las clases favorecidas, sino también en las oprimidas,

> porque el derecho a despreciar a aquellos que están fuera los compensa por los males que sufren en su propio grupo. Cierto, uno es un plebeyo miserable, atormentado por obligaciones y servicio militar, pero con todo uno es un ciudadano romano que comparte la tarea de gobernar a otras naciones y dictar sus leyes. Esta identificación de los oprimidos con la clase que los gobierna y explota es, sin embargo, solo una parte de un todo más grande. De este modo los primeros pueden unirse efectivamente con los últimos; a pesar de su hostilidad pueden encontrar sus ideales en sus señores[59].

De acuerdo con la explicación de Freud, por lo tanto, la dominación ideológica de la clase dominante está garantizada por el mecanismo psicológico de la identificación con el agresor. Aunque las clases dominadas no gozan de los beneficios asociados con la clase que produce el ideal cultural, aunque pueden estar oprimidos y excluidos desde muchos puntos de vista, de todos modos obtienen una satisfacción narcisista con el ideal cultural, inducida por el proceso de identificación.

El análisis que Freud hace de la religión muestra otro ejemplo del impacto que ciertos mecanismos psicológicos tienen sobre ciertas instituciones sociales que se relacionan con el fenómeno ideológico. Para Freud, las ideas religiosas son "la parte más importante del inventario psíquico de una cultura"[60]. La religión es una ilusión que satisface "los más antiguos, más fuertes y más insistentes deseos de la humanidad"[61]. Esta ilusión no es necesariamente un espejismo en el sentido de un error que está en conflicto con la realidad. El factor principal en la motivación religiosa es la satisfacción de un deseo, y este no puede ser probado o refutado. De la misma manera como Feuerbach pensaba que la religión correspondía a una etapa infantil de la humanidad, Freud sostiene que los mecanismos del fenómeno religioso se fundamentan en el estado de desamparo de los seres humanos con respecto a la naturaleza, así como un niño pequeño es débil y dependiente de sus padres. La relación del niño con su padre es ambivalente porque lo percibe como un peligro, pero también como alguien del cual se espera protección. Esta misma ambivalencia está profundamente inscrita en la religión. Los seres humanos saben que necesitan protección contra las incertidumbres de la vida y por lo tanto crean dioses con los rasgos de la figura paterna. En un comienzo

> el hombre interpreta las fuerzas de la naturaleza no solo como imágenes de hombres con los que él puede asociarse como sus iguales –eso no haría justicia a la impresión abrumadora que ellas le producen– sino que les da las características del padre, las interpreta como dioses, siguiendo por lo tanto no solo un prototipo infantil sino también, como he tratado de mostrar, uno filogenético[62].

Freud comprende que el estado de desvalimiento permanece aun después que la ciencia ha desencantado a la naturaleza de su carácter personificado: "Cuando el niño crece, encuentra que está destinado a permanecer niño para siempre"[63]. Por eso permanecen también la nostalgia del padre y de los dioses. Ellos tienen ahora que reconciliar a los seres humanos con su propia muerte y con las privaciones encontradas en la vida social. De este modo Freud ve a la religión como una ilusión que cristaliza en Dios aquellos deseos humanos que derivan de la impotencia del ser humano. Una vez más opera aquí un tipo de mecanismo ideológico. Aunque Freud no quiere juzgar el valor de realidad de la religión (no se puede probar o refutar un deseo de protección), reconoce que el surgimiento del espíritu científico ha terminado por afectar la religión: "Mientras más los frutos del conocimiento se hacen accesibles a los hombres, más amplia es la declinación de la creencia religiosa"[64]. Así como el niño espontáneamente supera la mayor parte de las neurosis necesarias que el proceso de crecimiento trae aparejadas, así también la humanidad superará las neurosis de su crecimiento. La religión para Freud aparece por lo tanto como

> la neurosis obsesiva universal de la humanidad. Ella, como las del niño, se originan en el complejo de Edipo, en la relación con el padre. De acuerdo con esta concepción, uno podría profetizar que el abandono de la religión ocurrirá con la inexorabilidad fatal de un proceso de crecimiento, y que estamos justo ahora en el medio de esta fase de desarrollo[65].

Freud es consciente de que también él podría estar cayendo en una ilusión, al concebir el fin de la religión y su reemplazo por otras ideas. Como parte de la cultura esas nuevas ideas serán también hasta cierto punto impuestas como la religión. Porque, dice Freud, es un defecto natural de toda cultura "el que impone sobre el niño, gobernado por sus instintos e intelectualmente débil, el tomar decisiones a las que solo la madurez intelectual de los adultos puede hacer justicia"[66].

Freud acepta que no hay una certeza definitiva sobre la posibilidad de que otras ideas reemplacen a la religión, pero sostiene que esta ilusión es preferible y más probable que la ilusión religiosa. Aquí muestra compartir las esperanzas de la Ilustración acerca de una sociedad más racional y libre de las distorsiones ideológicas:

> creemos que es posible que el trabajo científico descubra algo acerca de la realidad del mundo a través de lo cual podamos regular nuestra vida. Si esta creencia es una ilusión, entonces estamos en la misma posición suya, pero la ciencia ha demostrado por medio de numerosos y significativos éxitos que no es una ilusión[67].

Por lo tanto, la concepción de la ideología que podría sacarse de la teoría de Freud tiene un elemento contradictorio. Por un lado termina reconociendo a la ciencia como la única fuerza capaz de superar a la religión. Este rasgo lo comparte con las versiones positivistas de la ideología y con el marxismo estructuralista de Althusser. Pero, por otro lado, de manera parecida a Pareto, la ideología ya no está determinada por las contradicciones específicas de la sociedad, sino que está enraizada en la estructura psíquica de los individuos y por eso no parece tan fácil removerla. Puede que la religión en el futuro sea superada por la ciencia, pero los miedos, la agresividad y los deseos reprimidos continuarán, y por lo tanto también los mecanismos de defensa y de identificación con el agresor, especies de ocultamientos ideológicos. Es precisamente por esta razón que Freud es crítico de la concepción marxista:

> los comunistas creen que han encontrado el camino a la liberación de nuestros males. Según ellos, el hombre es totalmente bueno y bien dispuesto hacia su vecino; pero la institución de la propiedad privada ha corrompido su naturaleza[68].

Como la hostilidad entre las clases se supone creada por la posesión o desposesión de la propiedad privada, se hace el supuesto de que si la propiedad privada se aboliera, la hostilidad desaparecería. Freud no quiere cuestionar la abolición de la propiedad privada desde un punto de vista económico; solo ve en las esperanzas que acompañan tal medida una ilusión insostenible. La abolición de la propiedad privada puede controlar una de las fuentes de agresión,

pero esta no es la única porque “la agresividad no fue creada por la propiedad”[69].

Para Marx la ideología puede ser superada solo mediante la alteración en la práctica de las condiciones materiales de la sociedad; para Freud, así como para Pareto, la ideología tiene raíces más profundas en la naturaleza humana y ningún cambio en la organización de la sociedad puede garantizar su superación. Paradojalmente, sin embargo, Freud es optimista acerca de la capacidad futura de la ciencia para superar la religión. En esto hay una ambivalencia no resuelta en su teoría. Es difícil comprender cómo una ideología enraizada en la estructura psíquica de las mentes individuales pueda ser alguna vez superada por la razón. Pareto y Marx, que valoraban tanto la ciencia como Freud, al menos eran más realistas y escépticos con respecto a las posibilidades de la ciencia de lograr algo así. Hay además en Freud una ausencia de consideración del hecho de que es posible que la ciencia avance pero dentro del marco de una sociedad traspasada por diversas contradicciones sociales, de modo que por mucho que la ciencia desenmascare a la religión, las contradicciones sociales y de otro tipo continúan alentándola. Por lo tanto, Freud oscila sin resolverse definitivamente entre la presencia eterna de la ideología y su derrota definitiva por la ciencia.

## Teoría Crítica

La crítica de Nietzsche a la razón y la moral como ideología tuvo una importante influencia en los dos representantes principales de la Escuela de Frankfurt, Teodoro Adorno y Max Horkheimer. Su perspectiva, habitualmente llamada Teoría Crítica, parte con una visión crítica de la Ilustración en tanto fenómeno totalitario que, en su impulso por dominar la naturaleza y liberar a los seres humanos del mito, terminó sometiéndolos a la regla impersonal de relaciones cosificadas. Cada éxito en la desmitologización del mundo fue pagado con un nuevo tipo de sujeción a fuerzas impersonales y con la recreación de nuevos mitos. La razón tecnológica en la sociedad industrial compele a los seres humanos a la conformidad: “Lo que parece ser el triunfo de la racionalidad subjetiva, la sujeción de toda la realidad al formal-

ismo lógico, se paga con la sujeción obediente de la razón a lo que está directamente dado”[70]. Horkheimer distingue entre una razón objetiva, que era la base de los grandes sistemas filosóficos y que afirma a la razón como una realidad u orden en el mundo objetivo, y una razón subjetiva, que se preocupa solo de los medios necesarios para servir los intereses del ser humano. Esta razón subjetiva o instrumental, que ha permeado la ciencia, ha introducido una nueva clase de alienación que reduce todo a su utilidad técnica y al autointerés. De este modo la ciencia se convierte en un medio auxiliar de la producción económica y limita su actividad al campo de la manipulación y la reificación.

Los filósofos de la Ilustración atacaron la religión y la metafísica en el nombre de la razón, pero terminaron destruyendo a la razón misma. Horkheimer describe cómo la razón ha sido subjetivizada en el intento por dominar la naturaleza y como terminó por preocuparse solo de la manipulación de los medios, haciéndose incapaz de decidir si los fines son razonables. Es cierto que la razón instrumental científica desplazó la creencia mítica en la razonabilidad de un sistema jerárquico de esencias en la realidad (religión y metafísica); pero su influencia penetrante ha resultado en una progresiva incapacidad para determinar la deseabilidad de ningún fin en sí mismo: “Mientras más el concepto de razón ha sido mutilado, más fácilmente se presta a la manipulación ideológica y a la propagación de las mentiras más descaradas”[71]. El autointerés se ha hecho dominante.

De este modo la razón ha dejado de ser autónoma y tiende a acomodarse a cualquier cosa. En sus palabras:

> Cuando la razón subjetiva se hace dominante, el autointerés se convierte en supremo, todos los principios tales como la igualdad, la libertad, la tolerancia, etc., que se fundaban en principios de razón objetiva pierden su raíz y justificación intelectual. No se puede verificar por medio de la razón subjetiva (por medio de la ciencia) que la libertad es mejor que la falta de libertad. Una vez que el fundamento filosófico ha desaparecido, un grupo puede mantener que la libertad es buena para ellos pero no para otros, que la democracia es buena en la medida que beneficie a la clase dominante pero que la dictadura es mejor si protege esos intereses de mejor manera; y no hay posibilidad de oponer una objeción fundada en la razón[72].

Al destruir las bases teóricas de la mitología, la ciencia se ha transformado en la única autoridad de la sociedad; sin embargo, no puede decidir si "la justicia y la libertad son mejores en sí mismas que la injusticia y la opresión… las funciones desempeñadas anteriormente por la razón objetiva, por la religión autoritaria, o por la metafísica han sido tomadas por los mecanismos reificados del aparato económico anónimo"[73]. Horkheimer cree que no es acertado sostener que es posible hacer un uso constructivo o destructivo de la ciencia. Como un medio auxiliar de la producción su valor positivo o negativo se juega en su rol en la economía. Y la economía es el campo de la manipulación de las cosas. El dominio de la naturaleza termina por transformarse en la cosificación y dominación del ser humano. En la razón subjetiva "la dominación se 'internaliza' por el gusto de la dominación"[74]. El industrialismo ha traído la sujeción de toda la vida a la racionalización y la planificación. Los individuos deben ajustarse al sistema si quieren sobrevivir. Mientras más elaborado es el sistema para dominar la naturaleza, más deben los seres humanos servir tal sistema de dominación.

De este modo el proceso de desencantamiento del mundo se asocia con una nueva alienación, la cosificación traída por el mundo industrial. Esta reificación ya no se explica en términos de la visión del mundo burguesa como lo proponía Lukács. Para este autor el proceso weberiano de racionalización era el producto típico del capitalismo burgués y había sostenido "la relativa irracionalidad de todo el proceso"[75]. Con Adorno y Horkheimer la irracionalidad se hace de importancia capital y deja de relacionarse con el pensamiento de una clase en particular. La Ilustración aparece como un proceso vasto que subsume todo el pensamiento occidental, incluyendo a Marx. La racionalidad científica aparece con las características de una ideología alienante sin necesidad de una conexión con alguna clase. La ciencia cae bajo sospecha de ideología no en tanto ciencia burguesa, sino que en cuanto ciencia en sí misma. El problema ya no es más el enmarcamiento de la relación entre el ser humano y la naturaleza dentro de las relaciones de clase; es más bien la misma actitud del ser humano con respecto a la naturaleza, es la mentalidad del ser humano como señor. El sometimiento

de la naturaleza adquiere un carácter represivo en sí mismo que está en el origen de la represión del ser humano.

La crítica de Marx al capitalismo había intentado desenmascarar nuevas formas de dominación que eran reforzadas por las apariencias impersonales y cosificadas de las fuerzas del mercado, pero no había culpado a la razón por ellas. El sistema de clases burgués y el modo de producción explotador eran las causas necesarias pero históricas de la alienación, no agotaban la razón histórica. La Teoría Crítica, por el contrario, acusa a Marx de aceptar de manera acrítica la reducción burguesa de la razón a la razón instrumental. Por eso Adorno y Horkheimer ya no confían en la crítica de la ideología de Marx, porque su fundamento mismo, la creencia en una solución de las contradicciones capitalistas lograda por la expansión imparable de las fuerzas productivas, es decir por medio de la expansión de la razón instrumental, es imposible. Es cierto que el crecimiento de la producción económica genera las condiciones para un mundo más justo, pero por otro lado, los individuos son anulados por las fuerzas económicas cosificadas[76]. No obstante, implícito en su ataque a la crítica de la ideología de Marx hay un intento de crítica ideológica, un intento por desenmascarar no solo las cosificaciones burguesas, sino también las ilusiones de la crítica marxista de la ideología. Como lo ha puesto Habermas,

> Horkheimer y Adorno consideran destruidos los fundamentos de la crítica ideológica y, sin embargo, desean mantener la figura clásica de la Ilustración. Lo que la Ilustración le hizo al mito, ellos se lo aplican al proceso de Ilustración como un todo… La sospecha de la ideología se hace *total*, pero sin ningún cambio de dirección. Se vuelve no solo contra la función irracional de los ideales burgueses, sino contra el potencial racional de la cultura burguesa misma… Pero la meta de producir un efecto de desenmascaramiento permanece[77].

A pesar de su crítica al concepto de ideología de Marx, Adorno y Horkheimer comparten con él no solo su orientación crítica hacia el desenmascaramiento, sino también el principio metodológico de que el proceso de desenmascaramiento debe ser realizado por medio de la crítica inmanente. En este sentido se oponen a la reducción que hace Mannheim del concepto de ideología al hecho de ser pensamiento “ex-

istencialmente determinado", como veremos en el próximo capítulo. Así Adorno argumenta que "el concepto de ideología hace sentido solo en relación a la verdad o no verdad de aquello a lo que se refiere" y que no es bueno sustituir el contenido de verdad por la función social de la filosofía[78]. En el mismo sentido Horkheimer a su vez argumenta que "la visión de la [naturaleza] históricamente condicionada [de una proposición o perspectiva general] no es nunca idéntica con la prueba de que es ideológica"[79]. En otras palabras, de manera muy parecida a Marx, las ideas son ideológicas no porque son socialmente determinadas sino porque distorsionan y ocultan las contradicciones en contextos históricos particulares. Sin embargo, a diferencia de Marx, es la propia Ilustración, la razón instrumental y la ciencia, las que son ahora sospechosas de ideología.

Relacionado con este nuevo sentido de la ideología, los filósofos de la Escuela de Frankfurt utilizan el concepto para analizar y criticar el surgimiento de una cultura de masas crecientemente cosificada que controla la conciencia individual y promueve la obediencia y la sumisión al sistema. Esta cultura de masas no surge espontáneamente, sino que es manipulada por lo que llaman "la industria cultural", una expresión al nivel de la cultura de la lógica de la producción industrial[80]. El arte y las formas culturales crecientemente se estandarizan y mercantilizan como resultado de la llegada de la industria de la entretención y el ocio. El tiempo libre de los individuos es instrumentalizado para servir al sistema. El entretenimiento fomentado por la industria cultural apunta a individuos pasi1vos y acríticos. El cine, la televisión y la radio no desafían la inteligencia o la fantasía de los individuos; más bien presuponen, promueven y cuentan con la falta de imaginación y de espontaneidad del espectador pasivo; inducen a la conformidad: "No se debe esperar pensamiento independiente de la audiencia: el producto prescribe cada reacción, no por su estructura natural (que colapsa bajo reflexión), sino por señal"[81].

En el caso de la radio, Adorno y Horkheimer argumentan que "la necesidad que podría acaso escapar al control central ha sido ya reprimida por el control de la conciencia individual… la radio… vuelve a todos los participantes en escuchas y los somete autoritariamente a

programas completamente iguales. No se ha diseñado un mecanismo de respuesta…”[82]. Por su parte, el cine

> no deja a la fantasía ni al pensar de los espectadores dimensión alguna en la que puedan moverse por su propia cuenta sin perder el hilo… La atrofia de la imaginación y de la espontaneidad del consumidor cultural contemporáneo no tiene necesidad de ser manejada según mecanismos psicológicos. Los productos mismos, a partir del más típico, el film sonoro, paralizan tales facultades mediante su misma constitución objetiva[83].

La industria cultural sospecha de lo que es nuevo y no desea experimentar; su esencia es la repetición, pero necesita presentar sus productos como si fueran nuevos. Los cineastas no se arriesgan con manuscritos que no sean ya “*best sellers*”, pero su propaganda habla siempre de “novedad”, “sorpresa”, de lo que jamás se ha hecho[84]. La industria cultural convierte a los individuos en consumidores y su mensaje sistemático es que ellos no pueden concebirse a sí mismos en ninguna otra forma. Hay aquí un engaño ideológico que fluye del proyecto de la ilustración en cuanto se apodera también de la cultura y la conciencia individual. Como lo pone Adorno, “la ilustración, esto es el progresivo dominio técnico de la naturaleza, llega a ser un engaño masivo y se torna en un medio para subyugar la conciencia. Impide el desarrollo de individuos independientes y autónomos que juzgan y deciden conscientemente por sí mismos”[85].

Esta nueva forma de ideología difiere de la versión clásica marxista de la falsa conciencia. Una de las características de las ideologías del siglo XIX tales como el liberalismo y el individualismo, era que contenían un elemento racional que permitía confrontar la ideología con su propia verdad, es decir permitía enjuiciar críticamente ese elemento racional[86]. Las formas contemporáneas de ideología para la Teoría Crítica carecen de ese elemento racional y deben ser entendidas no tanto como “el espíritu autónomo ciego con respecto a sus propias implicaciones sociales, sino que como la totalidad de lo que se trama para atrapar a las masas de consumidores y, si es posible, moldear y constreñir su estado de conciencia”[87]. Las nuevas formas de ideología desde el Nazismo han perdido su estatus teórico y se han convertido en un “artificio manipulativo”. Como lo pone Adorno, “durante la era

burguesa la teoría que prevalecía era la ideología y la *praxis* que se le oponía estaba en directa contradicción. Hoy día, la teoría ya casi no existe más y la ideología emite su zumbido, por así decirlo, desde los engranajes de una *praxis* irresistible”[88].

Para la Teoría Crítica, “la ideología ha dejado de ser un velo” y se ha transformado “en una cara amenazante del mundo”; ideología y realidad han empezado a converger, o más bien, la realidad ha llegado a ser su propia ideología[89]. Esta es la idea que Herbert Marcuse va a expandir y desarrollar en su crítica a la sociedad de consumo: la ideología se funde con la realidad misma, se ha hecho una fuerza inexpugnable que fluye del mismo proceso de producción. La ideología puede ser todavía una forma de conciencia falsa, pero se ha hecho resistente a la crítica. Razón y dominación han dejado de ser fuerzas contradictorias. Llevando a su conclusión lógica la crítica de Adorno y Horkheimer a la racionalidad instrumental, Marcuse argumenta que “hoy día, la dominación se perpetúa y se extiende no solo a través de la tecnología sino *en tanto* tecnología, y esta última provee la gran legitimación del poder político que se expande, que absorbe todas las esferas de la cultura”[90]. Más aún, para Marcuse “el mismo concepto de razón técnica es tal vez ideológico. No solo la aplicación de la tecnología sino la tecnología en sí misma es dominación (de la naturaleza y los hombres) – control calculador, calculado, científico, metódico”[91].

Sin embargo, Marcuse no solo enfoca la dominación en cuanto tal, sino que también distingue el hecho de la dominación de sus resultados agobiantes: en el capitalismo avanzado la dominación ha perdido su carácter opresivo y se ha legitimado porque constantemente incrementa la producción y permite el consumo masivo. La dominación, por lo tanto, no aparece como irracional o política, sino más bien “como sumisión al aparato técnico que aumenta el confort de la vida e incrementa la productividad del trabajo. La racionalidad tecnológica así protege más que cancela la legitimidad de la dominación”[92]. La ciencia y la tecnología han suministrado todo al capitalismo avanzado para ocultar las diferencias de clase y legitimar el poder político. La dominación ya no requiere represión política; basta con la manipulación de las necesidades. La sociedad industrial crea necesidades y

las satisface. La misma libertad para escoger entre mercancías, nuevas marcas y modos de relajación se transforma en un instrumento de dominación. De este modo “los individuos se identifican con la existencia que les es impuesta y tienen en ella su propio desarrollo y satisfacción”[93].

En consecuencia, la ideología ha llegado a absorberse en la realidad, se ha hecho prácticamente inatacable al sustentar el bienestar de la gente desde el proceso de producción. Racionalidad y opresión, tecnología y dominación se han finalmente fusionado. La racionalidad tecnológica aparece así como una etapa progresiva de alienación en la cual los productos indoctrinan y manipulan. La característica especial que trae la dominación de los productos es el hecho de que “promueven una conciencia falsa que es inmune a su falsedad”[94]. Esto sucede porque el vehículo de la ideología es la misma racionalidad que con mucho éxito oculta la irracionalidad del todo. Tomando la intuición de Lukács y llevándola a su extremo, Marcuse argumenta que la tecnología es el gran vehículo de la reificación, una reificación “en su forma más efectiva y madura”: “La telaraña de la dominación ha llegado a ser la telaraña de la misma Razón, y esta sociedad está fatalmente enredada en ella”[95].

Es natural, por lo tanto que Marcuse piense que la alternativa a este tipo de sociedad debe transcender a la misma razón. Aunque es muy cuidadoso en señalar que una teoría dialéctica no puede ser completamente positiva y ofrecer un remedio, insinúa la posibilidad de un contexto diferente donde “la ciencia arribaría a conceptos de naturaleza esencialmente diferentes y a establecer hechos esencialmente diferentes”[96]. La estructura misma de la ciencia cambiaría en una sociedad racional, la misma idea de razón sería subvertida y reemplazada por nociones de otra racionalidad. La ciencia y las fuerzas productivas tales como las conocemos habrían perdido así el carácter progresista que Marx reafirmaba tan fuertemente. En vez de llevar a la sociedad a una organización más racional, se constituyen ellas mismas en vehículos de alienación. Una sociedad más racional debe dejar de lado la racionalidad tecnológica que conocemos. En otras palabras, un proceso de transformación hacia una sociedad sin dominación,

que hasta cierto punto Marcuse todavía contempla, debe ser necesariamente acompañado, como precondición necesaria, por una transformación de la misma ciencia.

Habermas ha criticado correctamente a Adorno y Horkheimer por sobresimplificar la imagen de la modernidad y no hacer justicia al contenido racional de la modernidad cultural. Son incapaces de ver que la ciencia en su autorreflexión va "más allá de engendrar conocimiento técnicamente útil" y que al anunciar la destrucción de la razón crítica y verificar en todos lados la reducción de la razón a la razón instrumental, socavan las bases mismas sobre las cuales pueden hacer su propia crítica[97]. De manera similar Habermas argumenta que Marcuse fue demasiado lejos en su reducción de la racionalidad tecnológica a la ideología y la dominación y trata de mostrar que "ni el modelo del pecado original del progreso técnico científico ni el de su inocencia le hacen justicia"[98]. Puede ser cierto que la ideología en el capitalismo avanzado es una forma de conciencia tecnocrática, pero esto no significa que la sociedad pueda existir sin la racionalidad científica tal como la conocemos.

Una ciencia nueva requeriría una nueva tecnología, y mientras los seres humanos tengan que sobrevivir con su trabajo y con la ayuda de medios materiales, es difícil imaginarse cómo podría renunciarse a la tecnología contemporánea en favor de otra cualitativamente diferente[99]. Aun si esto fuera posible, cabe preguntarse qué movimiento o fuerza podría querer cambiar la sociedad en esa dirección. Si la ciencia y la razón están comprometidas con el sistema de dominación y lo legitiman, si las contradicciones no son perceptibles en la vida de la gente, si la clase obrera se identifica con la sociedad de consumo y pierde su impulso revolucionario, entonces solo quedan para Marcuse los académicos y estudiantes radicales. Pero es difícil concebir qué los impulsaría a movilizarse. Aunque los movimientos estudiantiles tuvieron su época de gloria en los años 1960, no se mostraron capaces de alterar la sociedad de consumo ni se focalizaron necesariamente en esa meta. Por eso la nueva teoría de la ideología de Adorno, Horkheimer y Marcuse parece tremendamente pesimista y no parece darle una salida a la sociedad que no sea la de vivir en la alienación.

Por supuesto, es valioso desenmascarar las consecuencias reificadoras y alienantes de la industria cultural, como lo hacen Adorno y Horkheimer, pero la sugerencia de que a través de su operación todos los individuos son inducidos necesariamente a la conformidad es equivocada y fatalista. De partida, como el propio Habermas nos recuerda, la misma crítica de estos autores muestra que no todos pierden su autonomía y habilidad crítica y que aquellos que critican sacan sus armas críticas de la misma Ilustración que ellos critican. Así como en la concepción de Althusser había un peligro de sobreestimar el poder integrador de la ideología, así también en la teoría de Adorno y Horkheimer está el peligro de sobreestimar el poder de la industria cultural para alienar a los individuos. Pero también está lo que J.B. Thompson ha llamado la "falacia del internalismo", es decir, la tendencia a "sacar las consecuencias de los productos culturales de los productos mismos", descuidando así procesos complejos de asimilación e interpretación[100]. El error es asumir que los productos de la industria cultural tienen un efecto particular sin estudiar en la práctica cuál es realmente su impacto sobre los individuos.

[1] Lewis Coser, *Masters in Sociological Thought* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1971), p. 388.

[2] V. Pareto, *The Mind and Society: A Treatise on General Sociology* (New York: Dover Publications Inc., 1963), § 150, p. 77.

[3] Ibid., § 153, p. 78.

[4] Ibid., § 304, p. 198.

[5] Ibid., § 9, p. 7.

[6] Ibid., § 7, p. 36.

[7] Ibid., § 3, p. 171.

[8] Ibid., § 10, p. 8.

[9] Ibid., § 46, p. 44.

[10] Ibid, § 180, p. 104.

[11] Ibid., § 262, p. 178.

[12] Ibid., § 264, p. 179.

[13] Ibid., § 212, p. 139.

[14] Ibid., § 217, p. 144.

[15] Ibid., § 69, p. 33.

[16] Ibid., § 219, p. 145.

[17] Ibid., § 875, p. 511.

[18] Ibid., § 845, p. 500.

[19] Ibid., § 1397, p. 885.

[20] Ibid., § 249, p. 171.

[21] Ibid., § 307, p. 201; § 309, p. 202; § 312, p. 206.

[22] Ibid., § 888, pp. 516-519.

[23] Ibid., § 975, p. 591.

[24] Véase Lewis Coser, *Masters in Sociological Thought*, pp. 395-396.

[25] V. Pareto, *The Mind and Society: A Treatise on General Sociology*, § 1419, p. 899.

[26] Ibid., § 1403, p. 891.

[27] Ibid., § 46, p. 24.

[28] Ibid., § 1668, p. 1104.

[29] Ibid., § 1567, p. 1011.

[30] Ibid., § 1578, p. 1024.

[31] Ibid., § 1866, p. 1300.

[32] Ibid., § 1689, p. 1121.

[33] Ibid., § 1723, p. 1185.

[34] Ibid., § 2031, p. 1423.

[35] Ibid., § 2032, p. 1423.

[36] Ibid., § 2027, p. 1422.

[37] Ibid., § 2227, p. 1556.

[38] Ibid., § 2235, p. 1563.

[39] Ibid., § 2179, pp. 1516-1517.

[40] Ibid., § 2053, p. 1430.

[41] Ibid., § 2054, p. 1430.

[42] Ibid., § 2054, pp. 1430-1431.

[43] Ibid., § 2055, p. 1431.

[44] Ibid., § 2183, p. 1526.

[45] Ibid., § 1843, p. 1281.

[46] Ibid., § 1866, p. 1299.

[47] Ibid., § 1866, p. 1300.

[48] Raymond Aron, "Paretian Politics", en J. Meisel (ed.), *Pareto & Mosca* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1965), p. 116.

[49] J. Larraín, *El concepto de ideología. Vol. 2* (Santiago: LOM, 2008), p. 170.

[50] Wilhem Reich, *The Mass Psychology of Fascism* (Harmondsworth: Penguin, 1978), p. 17.

[51] Ibid., p. 118.

[52] Ibid., p. 64.

[53] Ibid., p. 16.

[54] Ibid., p. 52.

[55] Para una crítica de la teoría psicológica de Reich sobre el fascismo véase E. Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory* (London: New Left Books, 1977), cap. 3.

[56] S. Freud, "Draft H. Paranoia" (24 January 1895), en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (London: Hogarth Press, 1955), vol. 1, p. 209.

[57] S. Freud, "Notes on a case of paranoia", en *Standard Edition*…, vol. 10, p. 66.

[58] S. Freud, "Notes upon a case of obsessional neurosis", en *Standard Edition*…, vol. 10, p. 192.

[59] S. Freud, *The Future of an Illusion* (London: Hogarth Press, 1928), pp. 22-23.

[60] Ibid., p. 24.

[61] Ibid., p. 52.

[62] Ibid., p. 30.

[63] Ibid., p. 42.

[64] Ibid., p. 68.

[65] Ibid., p. 76.

[66] Ibid., p. 89.

[67] Ibid., p. 95.

[68] S. Freud, *Civilization and its Discontents*, *Standard Edition*…, vol. 21, pp. 112-13.

[69] Ibid., p. 113.

[70] M. Horkheimer y T. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo* (Buenos Aires: Sur, 1970), p. 42.

[71] M. Horkheimer, *Eclipse of Reason* (New York: Seabury Press, 1974), p. 24.

[72] Ibid., p. 19.

[73] Ibid., p. 40.

[74] Ibid., p. 93.

[75] G. Lukács, *History and Class Consciousness* (London: Merlin Press, 1971), p. 10.

[76] M. Horkheimer y T. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, p. 11.

[77] J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), pp. 118-119.

[78] T. Adorno, *Negative Dialectics* (London: Routledge & Kegan Paul, 1973), p. 197.

[79] Citado por D. Held, *Introduction to Critical Theory* (London: Hutchinson, 1980), p. 186.

[80] Véase sobre esto M. Horkheimer y T. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, pp. 146-200.

[81] Ibid., p. 166.

[82] M. Horkheimer y T. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, p. 148.

[83] Ibid., p. 153.

[84] Ibid., p. 162.

[85] T. Adorno, "Culture Industry Reconsidered", en *The Culture Industry* (London: Routledge, 1991), p. 92.

[86] The Frankfurt Institute for Social Research, *Aspects of Sociology* (London: Heinemann, 1973), p. 190.

[87] Ibid., pp. 199-200.

[88] T. Adorno, *Prisms* (London: Neville Spearman, 1967), p. 29.

[89] The Frankfurt Institute for Social Research, *Aspects of Sociology*, pp. 202-203.

[90] H. Marcuse, *One Dimensional Man* (London: Abacus, 1972), p. 130.

[91] H. Marcuse, *Negations* (Harmondsworth: Penguin, 1972), pp. 223-224.

[92] H. Marcuse, *One Dimensional Man*, p. 130.

[93] Ibid., p. 23.

[94] Ibid., p. 24.

[95] Ibid., p. 138.

[96] Ibid., p. 136.

[97] J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, pp. 112, 113 & 119.

[98] J. Habermas, *Toward a Rational Society* (London: Heinemann, 1972), p. 89.

[99] Ibid., p. 87.

[100] J.B. Thompson, *Ideology and Modern Culture* (Cambridge: Polity Press, 1990), p. 105.

# Capítulo IV
# Historicismo: Weber, Mannheim y Goldmann

## Introducción

Siguiendo los influyentes análisis de Lukács en la sociología de la literatura y de la cultura, Weber, Mannheim y Goldmann continúan la tradición neokantiana que había inaugurado el historicismo alemán. Los tres subrayan la distinción básica entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, y la peculiaridad de la metodología aplicable a éstas últimas, donde se busca entender al ser humano, la cultura y la sociedad en su especificidad histórica única. Al analizar la vida social se requiere una clase especial de comprensión, ya que el objeto del conocimiento (la sociedad) envuelve al sujeto. Sin embargo, los tres proponen una cierta clase de integración entre la explicación causal (propia de las ciencias naturales) y la interpretación más propia de los fenómenos culturales. Para Weber la comprensión de las intenciones y motivos de las acciones humanas no está en conflicto con la explicación causal, es más bien una hipótesis causal. Aun así, una explicación causal de una acción es deficiente a menos que el proceso que describe pueda ser entendido o interpretado.

La conexión entre Weber y Mannheim puede encontrarse en Lukács. Este autor estudió en Alemania con Simmel y Weber y reconoce que en un comienzo él entendió a Marx a través de lentes teñidos de Simmel y Max Weber. A su vez, Mannheim y Goldmann son fuertemente influidos por la interpretación del marxismo de Lukács y eso se muestra en sus esfuerzos por apoyar el análisis de fenómenos culturales en la identificación de una visión del mundo o "*weltanschauung*" de una clase. Tanto Weber como Mannheim y Goldmann partieron de preguntas que Marx había hecho. Weber se preocupa especialmente de los orígenes y del desarrollo del capitalismo. Mannheim y Goldmann son profundamente influidos por el concepto de ideología de Marx. Sin embargo, mientras Goldmann encuentra en Marx a uno de los fundadores de su estructuralismo genético,

Weber y Mannheim tratan de separarse conscientemente de Marx aunque en forma diferente.

En efecto, Weber ataca principalmente la influencia deter-minante y monocausal del factor económico. Mannheim acepta la determinación del conocimiento cultural, pero acusa a Marx de olvidarse unilateralmente de su propia determinación y en consecuencia propone reemplazar la teoría de la ideología por una sociología del conocimiento más general. Al oponerse a Marx, Weber y Mannheim siguen dos estrategias diferentes: en lo que concierne a la conexión de las ideas con intereses y condiciones materiales, Weber busca destruir la idea de un vínculo necesario entre ellas sin negar la existencia de un vínculo, mientras Mannheim trata de universalizar el vínculo, de modo de incluir y relativizar el pensamiento de Marx. En todo caso tanto en Weber como Mannheim aparece una noción de ideología como sistemas de ideas relacionadas con ciertos intereses.

En los análisis de fenómenos culturales, Mannheim y Goldmann entienden el concepto de ideología en relación con la noción de una visión del mundo de clase, es decir, un sistema general de ideas, aspiraciones y sentimientos que es común a la clase y que une a sus miembros. Esto determina la preferencia por un concepto positivo de ideología sobre la concepción tradicional de la conciencia falsa. Sin embargo, mientras Goldmann todavía retiene una distinción epistemológica entre las visiones de distintas clases, Mannheim relativiza todos los puntos de vista, incluyendo el marxismo. A pesar de esta diferencia, el tratamiento de la ideología como una "*weltanschauung*" de clase tiene consecuencias similares en tanto la ideología pierde especificidad como concepto. En la visión del mundo de la clase todos los productos culturales e intelectuales encuentran su fundamento último, y así se hacen indistinguibles de la ideología misma.

**Max Weber**

No parece existir una teoría de la ideología única o bien desarrollada en Max Weber. Por un lado, aunque no muy frecuentemente, Weber usa libremente una gran variedad de expresiones que contienen el término ideología en alguna forma, especialmente cuando está dis-

cutiendo asuntos políticos y religiosos. Una pequeña búsqueda en sus escritos revela que habla libremente de “postulados ideológicos”, “factores ideológicos”, “intereses ideológicos”, razones ideológicas”, “portadores ideológicos” y también de “ideologías del proletariado industrial”, “ideología de un campesino”, “ideologías cúlticas”, “ideologías de un estrato” e “ideología de una clase intelectual de elite”. Por otro lado, descarta explícitamente su utilización para analizar ciertos fenómenos culturales, como por ejemplo cuando sostiene que una religión no “representa la ‘ideología’ del estrato”[1] que aparece como su portador.

Sin embargo, aunque utiliza el término, no trata de elucidarlo conceptualmente. Por eso no es fácil determinar el sentido preciso de esta noción en el contexto general de su obra. Creo que en sus escritos pueden encontrarse al menos dos sentidos diferentes del concepto. Por un lado la Teoría Crítica ha destacado que existe en Weber la idea de que para estudiar a la sociedad es necesario utilizar una metodología racional, por ejemplo, la construcción de tipos ideales, que esté exenta de prejuicios y valores subjetivos. El uso de tal metodología racional, que es propio de la ciencia, tiene un impacto fundamental en la desmitificación o desencantamiento del mundo. En este sentido la ideología adquiriría un sentido negativo, en la tradición de Bacon y Pareto, y estaría formada tanto por los juicios de valor y prejuicios que dificultan o impiden el trabajo de la ciencia como por las mitologías. De algún modo esta versión se acercaría a la tradición positivista[2]. Hay que reconocer, sin embargo, que esto es solo una deducción posible, porque Weber no utiliza el término ideología en este contexto.

Weber es además muy consciente del fenómeno por medio del cual las ideas políticas o religiosas son utilizadas para legitimar intereses materiales o formas de dominación y también sabe que ciertos lemas o ideas pueden ocultar intereses diferentes de aquellos que aparentan servir. Pero no usa el concepto de ideología específicamente para referirse a –o criticar– estos fenómenos de legitimación y enmascaramiento. En vez, prefiere usar la idea de “crítica científica” de los juicios de valor e ideales que puede examinar su consistencia interna y mostrar su premisas subyacentes que no son normalmente explícitas.

De algún modo, sin embargo, aunque no habla de crítica ideológica, estos fenómenos de legitimación y ocultamiento serían implícitamente formas ideológicas, también en un sentido negativo.

Por otro lado aparece también en la obra de Weber una concepción que no se refiere directamente a una crítica de posibles valores subjetivos o formas de legitimación u ocultamiento que obstaculizan el desarrollo de la ciencia, y que tampoco está definida o analizada explícitamente. En la mayoría de las ocasiones donde aparecen estas expresiones se presupone una concepción neutral de ideología como ideas religiosas o políticas, la visión del mundo de clases sociales, fracciones de clase o grupos intelectuales que expresan ciertos intereses. Los intelectuales que construyen y diseminan una doctrina son llamados "ideólogos" o "portadores ideológicos". Así Weber habla de los monjes como ideólogos del mismo modo como en el campo político habla de "ideólogos de clase" o "ideólogos desclasados".

¿Cuál es la relación entre las ideologías así concebidas (políticas o religiosas) y los intereses de una clase o grupo social? La respuesta de Weber es ambigua. Por un lado parece estar preocupado de rechazar el marxismo y el materialismo histórico negando que las ideas sean función de una situación social específica. Así por ejemplo:

> No es nuestra tesis el que la naturaleza específica de una religión es una simple "función" de la situación social del estrato que aparece como su portador característico, o que representa la "ideología" del estrato, o que es un "reflejo" de la situación de intereses ideales o materiales de un estrato[3].

> por muy incisivas que hayan sido las influencias sociales, política y económicamente determinadas, sobre una ética religiosa en un caso particular, recibe su sello primariamente de fuentes religiosas[4].

Por otro lado, algunas veces Weber afirma el rol determinante de los intereses de clase y la conexión entre ciertas ideas y las peculiaridades de ciertas fracciones de clase, tal como el propio Marx habría hecho. Por ejemplo: "No las ideas, sino los intereses materiales e ideales, gobiernan directamente la conducta de los hombres"[5]. Al referirse a ciertas presuposiciones que existen detrás de la racionalización metódica de la vida Weber dice:

> Lo que estas presuposiciones han sido es social e históricamente determinado, al menos, en una gran medida a través de la peculiaridad de aquellos estratos que han sido los portadores de los modos de vida durante su período formativo y decisivo. La situación de *interés* de estos estratos, en tanto determinados social y psicológicamente, ha resultado en su peculiaridad[6].

Más aún, Weber encuentra una correspondencia entre el desarrollo o falta de ciertas ideas y los intereses de ciertas clases. Algunos ejemplos:

> Es todavía verdadero en teoría que la clase media, en virtud de su patrón distintivo de vida económica, se inclina en la dirección de una religión ética racional…[7]

> Las clases con la mayor desventaja económica, tales como los esclavos y los jornaleros libres, nunca han sido hasta aquí portadores de un tipo distintivo de religión… el proletariado moderno… se caracteriza por la indiferencia o rechazo hacia las religiones comunes a grandes grupos de la burguesía moderna[8].

> La necesidad religiosa de la burguesía media y baja se expresa menos en la forma de mitos heroicos que más bien en la de una leyenda más sentimental… esto corresponde a lo pacífico y al mayor énfasis sobre la vida familiar y doméstica de las clases medias, en contraste con los estratos gobernantes[9].

> La argumentación de las epístolas de Pablo representa el tipo más alto de dialéctica encontrado entre los intelectuales de las clases medias más bajas[10].

Cuando Weber analiza diferentes clases de ley natural, también encuentra implicaciones de clase. Así por ejemplo, la ley natural racionalista de la libertad de contrato pertenece obviamente a los grupos interesados en las transacciones de mercado, mientras que la ley natural de la legitimidad exclusiva del producto del trabajo "corresponde con la situación de clase de un campesinado proletarizado[11]. Por lo tanto, aunque Weber rechaza la concepción de las ideas como una mera "función" o "reflejo" de intereses de clase, al mismo tiempo parece aceptar la existencia de una relación o correspondencia importante entre ellas.

Esta relación ha sido expresada en el concepto de "afinidad electiva", cuyo significado real nunca fue clarificado por Weber y en consecuencia ha sido materia de disputas teóricas entre sus intérpretes. Dos ejemplos muestran el uso que hace Weber de tal concepto:

> Las religiones de todos los estratos están lejos de ser sin ambigüedad dependientes del carácter de los estratos que hemos presentado como teniendo afinidades especiales con ellos. No obstante, a primera vista, los estratos cívicos parecen en este respecto y en general prestarse a una determinación más variada. Pero es precisamente entre esos estratos que las afinidades electivas por tipos especiales de religión destacan[12].

> El último juicio de valor particular que adopta el individuo se decide entre otros factores y ciertamente en un grado muy significativo por un grado de afinidad entre él y sus intereses de clase…[13]

Weber también habla de "afinidades ideológicas" entre la profesión legal y grupos de poder, entendiendo por ello que miembros de la profesión legal se inclinan a estar al lado del "orden", de los que tienen poder[14]. ¿Qué se puede entender entonces por afinidad electiva? J. Thomas ha clasificado los significados de la afinidad electiva en dos grupos amplios: las versiones materialistas y las idealistas[15]. Hans Gerth y C. Wright Mills son los mejores representantes de la interpretación materialista y según ellos la afinidad electiva significa que "no existe una correspondencia preestablecida entre el contenido de una idea y los intereses de aquellos que la siguen desde el primer momento. Pero, con el tiempo, las ideas se desacreditan frente a la historia a menos que apunten en la dirección de conducta promovida por varios intereses. Las ideas seleccionadas y reinterpretadas desde la doctrina original, ganan una afinidad con los intereses de ciertos miembros de estratos especiales; si no ganan tal afinidad, son abandonadas"[16]. En otras palabras, la afinidad electiva implicaría que la producción inicial de ideas es libre, en tanto resultado de la creatividad intelectual, pero que las ideas así creadas llegan a ser aceptadas y a establecerse solo en la medida que promueven y defienden intereses materiales.

La versión idealista de la afinidad electiva, representada por Bendix y McClelland, acepta que los individuos seleccionan las ideas para acomodar algunos intereses materiales, pero insiste en que las ideas son determinantes de los intereses materiales. El ejemplo más importante de esto, estudiado por el propio Weber, sería la ética protestante que habría determinado el surgimiento de los intereses burgueses. Thomas rechaza las interpretaciones materialistas e idealis-

tas como fuera de las intenciones reales de Weber. Sin embargo, su rechazo de la versión materialista es curioso porque su argumento es que, para Weber, los intereses materiales afectan no solo las ideas ya producidas libremente, sino también afectan la producción inicial de las ideas. Esto lo saca de la cita donde Weber afirma "los grandes y variados modos de conducir una vida metódica y racional se han caracterizado por presuposiciones irracionales, que han sido aceptadas 'simplemente' como 'dadas'… Lo que han sido estas presuposiciones está histórica y socialmente determinado, al menos en una gran medida a través de la peculiaridad de aquellos estratos que han sido los portadores de los modos de vida durante su período formativo y decisivo"[17].

En otras palabras, la versión materialista falla porque es insuficientemente materialista. No solo la aceptación de las ideas sino también su producción está afectada por los intereses materiales. Por otro lado, la interpretación idealista basada principalmente en el ejemplo de la ética protestante falla porque el propio Weber dice en su libro que "no es por supuesto mi objetivo reemplazar una interpretación causal unilateral materialista de la cultura y la historia por otra interpretación igualmente unilateral espiritualista"[18]. No cabe duda que Weber trataba de oponerse a las formas más crudas del marxismo vulgar que él siempre identificó, erróneamente creo, con el único y auténtico marxismo original: sus objeciones se dirigen al determinismo mecánico y monocausal que él siempre creyó parte esencial del marxismo genuino. Como lo ha sostenido Karl Löwith, "la 'concepción materialista de la historia' presupuesta por la crítica de Weber no se encuentra en el mismo Marx sea en substancia o bajo este nombre"[19].

El concepto de afinidad electiva de Weber, por su falta de precisión, no parece clarificar el panorama mucho más que el concepto de determinación de Marx. Thomas argumenta que con el concepto de afinidad electiva Weber quiso a propósito dejar este asunto sin solución y en la ambigüedad porque estaba insatisfecho con el dualismo de tanto el idealismo como el materialismo, y no siendo capaz de entregar una mejor solución, recurrió a una metáfora usada por Go-

ethe (en su novela *Afinidades Electivas*) para indicar la indivisibilidad de lo material y lo ideal. Probablemente esto es así porque, como sostiene Thomas, tal solución calza con la teoría de la acción de Weber: en la acción, es imposible darle primacía al elemento material o al ideal[20]. Lo paradojal es que también es posible argumentar que el propio Marx, al rechazar tanto el idealismo de Hegel como el materialismo de Feuerbach, buscó una solución parecida en el concepto de praxis. La diferencia real estriba en que para Marx el concepto de praxis le permitía entender la determinación social de las ideas, pero eso, en sí mismo, no era exactamente equivalente a su concepto de ideología. Ideología envolvía además de la unión de lo material y lo ideal, la noción de una praxis limitada que producía ideas distorsionadas y ocultadoras de las contradicciones sociales. Para Thomas en cambio el concepto weberiano de afinidad electiva es equivalente al concepto de ideología.

Es claro que para Weber el concepto de ideología no fue un elemento central de su sociología ni un objeto directo de análisis y por lo tanto no es adecuado exigirle el grado de claridad y elaboración que tienen otras teorías. De allí la ambigüedad de algunos de sus usos. Pero hay un aspecto que interesa resaltar porque es también compartido por el pensamiento historicista de Mannheim y Goldmann: la creciente vinculación del concepto de ideología con la determinación de una visión del mundo por los intereses grupales o de clase, que busca al mismo tiempo evitar una concepción mecanicista, directa y monocausal de tal determinación. Se nota en estos autores la influencia del marxismo, pero simultáneamente la intención de separarse de sus versiones más vulgares, que no siempre se evalúan como distintas del pensamiento del propio Marx.

## Karl Mannheim: entre el relacionismo y el relativismo

Al igual que Lukács, con quien colaboró en su juventud, Mannheim (1893-1947) fue fuertemente influido tanto por Marx como por el historicismo alemán, especialmente a través de Dilthey. Pero a diferencia de Lukács, Mannheim nunca llegó a ser un marxista propiamente tal, aunque en su madurez fue abandonando los principios más

idealistas de la *Geistesgeschichte*. La tradición hermenéutica neokantiana tuvo un impacto mayor y más duradero en las concepciones de Mannheim que en las de Lukács. Aun cuando Mannheim desarrolla su Sociología del Conocimiento basándose extensamente en Marx, mantiene al mismo tiempo la idea de que "la sociología del conocimiento se relaciona íntimamente con –pero es crecientemente distinguible de– la teoría de la ideología que también ha surgido y se ha desarrollado en nuestro tiempo"[21]. Mannheim quiere superar el punto de vista marxista, supuestamente estrecho, para diseñar una teoría general de la determinación del conocimiento y una metodología de análisis sociológico. Sus escritos tempranos, sin embargo, no destacan ni elaboran la determinación social del conocimiento y, por el contrario, descansan fuertemente en un acercamiento interpretativo (*verstehende*).

En efecto, en su ensayo sobre la interpretación de la *Weltanschauung* (visión del mundo), Mannheim insiste en que los productos culturales requieren de la interpretación de significados que no puede ser realizada por los métodos de las ciencias naturales. La *Weltanschauung*, como la visión global de una época, asume un rol central en esta tarea, ya que la interpretación implica ubicar los productos culturales dentro de la totalidad de la cual forman parte significativa. Como lo dice, "la pregunta crucial es cómo la totalidad que llamamos el espíritu, la '*Weltanschauung*', de una época puede ser destilada desde las varias 'objetivaciones' de esa época –y como podemos dar cuenta teórica de ella"[22]. Mannheim reconoce las numerosas dificultades metodológicas inherentes en esta pregunta. La *Weltanschauung* es una totalidad ubicada más allá de cada objetivación parcial, pero la cultura está en permanente proceso de evolución histórica. Además, como Dilthey había sugerido, existen aspectos irracionales de la *Weltanschauung* que no pueden ser fácilmente reducidos a un análisis científico. Sin embargo, Mannheim insiste en que es posible transponer contenidos aprehendidos en una experiencia teórica a términos científicos[23]. Se deben rechazar los métodos de las ciencias naturales para analizar productos culturales, pero éstos son suscept-

ibles de un análisis científico específico a las características particulares del objeto.

La tarea de insertar una objetivación o producto cultural en su *Weltanschauung* puede ser lograda en tres niveles diferentes de significación. El significado objetivo es la identificación obvia de una acción; el significado expresivo es la intención subjetiva del sujeto, y el significado documental es el significado total que procede del análisis de todas las implicaciones de una acción. Este último es el significado más comprehensivo y coincide con la visión total o *Weltanschauung* de una época. Por eso tiene que ser concebido como eminentemente histórico y cambiable. Como el mismo Mannheim lo puso:

> A diferencia de los otros dos tipos de interpretación, la interpretación documental tiene la peculiaridad de que debe ser realizada de nuevo en cada período, y que toda interpretación singular está profundamente influida por la ubicación dentro de la corriente histórica desde la cual el intérprete intenta reconstruir el espíritu de una época pasada[24].

Cuando Mannheim elabora su versión de una sociología del conocimiento, se aleja de este primer acercamiento interpretativo y comienza a poner un mayor énfasis sobre la determinación social de los objetos culturales[25]. Todavía mantiene muchos conceptos sacados de la tradición historicista, pero ahora incorporados en una concepción que privilegia explicaciones sociológicas de orden genético. Una característica de este nuevo acercamiento es la "determinación existencial del pensamiento" que supone, primero, que ciertos tipos de conocimiento no surgen de leyes puramente lógicas o inmanentes, sino que son decisivamente determinados por factores existenciales o extrateóricos y, segundo, que estos factores existenciales son no solo importantes para la génesis del conocimiento sino también para su contenido, alcance y validez[26]. Siguiendo a Marx, Mannheim sostiene que "las relaciones sociales y los procesos que comprenden los patrones prevalecientes de la vida social son determinantes de la vida mental correspondiente a esa particular estructura social[27] y que "hay modos de pensamiento que no pueden ser adecuadamente entendidos si sus orígenes son oscuros"[28].

Como Hegel y Marx, Mannheim critica la epistemología clásica por considerar el proceso cognitivo como una contemplación teórica. Propone la idea de práctica como la base de una nueva concepción en ciertas esferas del conocimiento: "Es el impulso a actuar lo que primero hace a los objetos del mundo accesibles al sujeto actuante…"[29]. También rechaza un acercamiento individualista o psicogenético al significado. El punto de vista sociológico debe buscar la génesis del significado en el contexto de la vida grupal: "El conocimiento es desde el comienzo un proceso cooperativo de la vida grupal, en el cual cada cual despliega su conocimiento dentro del marco de un destino común, una actividad común, y la superación de dificultades comunes"[30]. Más adelante en este mismo texto Mannheim agrega que "precisamente porque conocer es fundamentalmente un conocer colectivo (el pensamiento de un individuo solitario es solo una instancia especial y un desarrollo reciente), presupone una comunidad de conocimiento que crece primariamente desde una comunidad de experiencia preparada en el subconsciente"[31].

Sin embargo, Mannheim mantiene dos rasgos importantes de origen historicista que integra con estos elementos sociales. Primero, no aplica su idea de determinación social a todas las formas del saber sino que la restringe a un tipo particular de conocimiento, que llama "existencialmente determinado" y que se orienta a los temas históricos, políticos y en general, culturales. Este es un tipo de pensamiento cuyos resultados están "en parte determinados por la naturaleza del sujeto pensante" y son una "función de un punto de vista particular o perspectiva"[32]. Mannheim insiste en que los objetos culturales no pueden ser tratados por los métodos de las ciencias naturales y en este sentido mantiene la distinción tradicional historicista entre *Geisteswissenchaften* y *Naturwissenchaften*. Más aún, no solo separa estas dos esferas en virtud de los diferentes acercamientos metodológicos que les competen, sino que también parece excluir a las ciencias naturales de la determinación directa de factores sociales. Tal como lo pone, "en las matemáticas y la ciencia natural, el progreso parece estar determinado en gran medida por factores inmanentes, una pregunta conduciendo a la otra con una necesidad puramente lógica"[33].

La afirmación de un desarrollo inmanente de las ciencias naturales parece poco plausible y un tanto arbitraria. Privar tan importante esfera de la conciencia y del conocimiento de las determinaciones sociales pareciera tener poca justificación. Cierto, hay una diferencia innegable entre la determinación social de las ciencias históricas y la de las ciencias naturales, en lo que tiene que ver con sus efectos en los contenidos científicos. Pero Mannheim absolutiza la distinción de modo que divide la conciencia en dos mundos separados. Tal dualismo lleva al idealismo epistemológico en el campo de las ciencias naturales donde la objetividad estaría siempre garantizada, y fomenta el relativismo en el campo de las ciencias sociales donde nunca podría afirmarse algo que no sea un punto de vista o perspectiva grupal y por lo tanto parcial.

Segundo, para Mannheim, la determinación de las ciencias sociales y culturales por factores sociales está mediada por "el sistema total de una visión del mundo" o *Weltanschauung*[34]. Mannheim busca evitar una asociación directa entre clases y conocimientos, entre intereses y conciencia, de tal modo de superar al marxismo vulgar que vincula directamente los productos espirituales de la mente con los intereses económicos de una clase[35]:

> No podemos relacionar un punto de vista intelectual directamente a una clase social; lo que podemos hacer es encontrar la correlación entre el "estilo de pensamiento" subyacente a un punto de vista dado, y la "motivación intelectual" de un cierto grupo social[36].

De este modo, el estilo de pensamiento debe ser vinculado con un sistema de actitudes, el que, a su vez, puede ser relacionado con un sistema económico, en una clase de "camino tortuoso". Los factores extrateóricos que afectan al pensamiento "existencialmente determinado" no son meramente intereses económicos sino más bien una visión de grupo o clase que infiltra cada manifestación individual.

Desde aquí Mannheim pasa a una segunda etapa y se mueve en la dirección de una versión diferente de los niveles interpretativos de un fenómeno intelectual. Ahora distingue entre la interpretación sociológica y la interpretación ideológica[37]. La ideológica es una interpretación desde dentro de un pensamiento particular que permanece

atrapada en la inmanencia de ese pensamiento. La sociológica es una interpretación desde afuera, que busca referir el conocimiento a un contexto social más amplio, desde el cual vienen las claves para aprehender su sentido. Cuando uno trata de interpretar el pensamiento desde dentro, su contenido aparece como "idea"; cuando uno trata el acercamiento extrínseco, su contenido aparece como "ideología", esto es, "se toma como la función de una 'existencia' planteada fuera de él". Esta funcionalización significa "el descubrimiento de todas la relaciones existencialmente determinadas que en forma exclusiva hacen posible el surgimiento y el impacto de un fenómeno intelectual"[38].

Ejemplos de interpretaciones extrínsecas son entregados por Mannheim en dos ensayos en los cuales las diversas formas de competencia y las generaciones asumen un rol decisivo en la formación de las estructuras mentales[39]. Las generaciones, como fenómenos sociológicamente significativos, tienden a influir la conciencia de una manera similar al modo como una situación de clase dada afecta al pensamiento de sus miembros. Como lo pone Mannheim,

> el hecho de pertenecer a la misma clase, y el de pertenecer a la misma generación o grupo de edad, tienen esto en común, que ambos dotan a los individuos que participan en ellas con una ubicación común en el proceso histórico social, y por lo tanto los limita a un rango específico de experiencia potencial, predisponiéndolos a un cierto modo característico de pensar y experiencia…[40]

Con respecto a la competencia, Mannheim es aun más concreto y describe cuatro períodos históricos en los cuales la competencia entre grupos sociales en su lucha por el poder asume diferentes formas, determinando así diferentes interpretaciones del mundo. El modo de pensamiento basado en el consenso o cooperación espontánea entre grupos (sabiduría popular y tradicional, proverbios, mitos, etc.) se encuentra en su forma pura en sociedades o estratos socialmente homogéneos. El modo de pensamiento basado en una posición monopólica (teología y la visión del mundo eclesiástica medieval, los *literati* chinos) existe en sociedades donde un grupo social controla el poder excluyendo a los otros grupos. La competencia atomística entre varias teorías, a su vez, deriva de una competencia histórica entre grupos

liberados de la tutela eclesiástica y en busca del poder político. El modo de pensamiento basado en la concentración alrededor de una interpretación de varios grupos que antes competían, sigue al período atomístico, determinando así menos pero más dominantes visiones del mundo (por ejemplo, la unificación del pensamiento conservador europeo)[41].

El cuadro que Mannheim pinta de los grupos sociales responsables de diferentes estilos de pensamiento, especialmente en el período de competencia atomística, es rico en detalle pero un poco desordenado y carente de categorías precisas de análisis. Los grupos en competencia mencionados son tan variados como la iglesia, la nobleza de la corte, la gran burguesía, la iglesia oficial y la iglesia de los rangos más bajos, el estado absoluto, las altas finanzas, etc. Se confunden y traslapan aquí instituciones, clases, fracciones de clase y grupos más pequeños sin que se haga una distinción de jerarquía y planos entre sus teorías en conflicto. Las luchas entre realistas y nominalistas en la filosofía, la oposición entre la iglesia y el estado absoluto en la política, y el conflicto entre la burguesía y la nobleza en el plano social, aparecen en un mismo nivel sin ninguna indicación acerca de cuál es más relevante y sin considerar que alguno de ellos pueda ser el fundamento de los otros. Con todo, muestran que para una interpretación sociológica de las distintas formas de pensamiento, las estructuras mentales están condicionadas por, o son una función de, las luchas entre diversos grupos sociales.

El significado funcional conferido por la interpretación sociológica a los fenómenos intelectuales es también llamado “relacionismo” por Mannheim. Sostiene que el procedimiento de la sociología del conocimiento es “relacional” porque busca relacionar el pensamiento con un cierto modo de interpretar el mundo que, a su vez, depende de cierta estructura o conflicto social. A continuación Mannheim se plantea la pregunta acerca de cómo se relaciona el “relacionismo”, que confiere significados funcionales, con el significado intrínseco de un pensamiento. ¿Se conectan estos dos significados de alguna manera? Mannheim plantea dos soluciones alternativas. La primera destaca la importancia del significado funcional porque “insiste en que la inter-

pretación extrínseca, mientras relativiza ‘el significado inmanente’ al funcionalizarlo; al mismo tiempo le confiere un nuevo sentido, precisamente por su incorporación en un contexto más alto de significado”[42]. Aquí la verdad intrínseca de un fenómeno intelectual es de alguna manera afectada por la interpretación funcional.

La segunda solución subraya la importancia del significado inmanente y descuida el “elemento existencial” del pensamiento histórico. El pensamiento histórico es asimilado a pensamiento puramente teórico y por lo tanto tiene que ser juzgado por criterios inmanentes. Se propone así una separación fuerte entre significado funcional y significado intrínseco que los torna inconmensurables. Esta solución tiene dentro de ella dos nuevas alternativas. Una posición mantiene que la investigación de fenómenos intelectuales debe mantenerse dentro de los límites del significado intrínseco. El conocimiento funcional es posible pero irrelevante y sin sentido. La otra posición considera, por el contrario, que “solo el significado funcional es válido y rechaza toda discusión sobre una base inmanente como ‘puramente ideológica’ –como lo hizo Marx”[43].

Me parece que los términos de la distinción de Mannheim no están claros desde un punto de vista lógico. La alternativa principal debería haber sido entre aquellos que destacan la unión de los significados inmanente y funcional y aquellos que subrayan su inconmensurabilidad. De este modo esta última posición podría haber sido correctamente subdividida entre aquellos que adhieren al significado inmanente y aquellos que prefieren el significado funcional, excluyendo ambos a su contrario. Así como está, la distinción parte con aquellos que destacan la relevancia del significado funcional y aquellos que mantienen que puede ser descuidado. En consecuencia, Marx aparece como un subgrupo dentro de esta última posición, lo que es obviamente un error.

Mannheim presenta sus tres alternativas sin comprometerse explícitamente con ninguna, pero por el contexto es obvio que favorece la primera solución. De allí que enfrenta las preguntas acerca de cómo el significado funcional afecta la verdad de un pensamiento o fenómeno intelectual y de si el relacionismo conduce necesariamente al relativ-

ismo. Mannheim reconoce que concebir el pensamiento como relacionado con la posición social del autor, implica un proceso de "auto-relativización" del pensamiento. Pero insiste en que es posible distinguir entre "auto-relativización" y relativismo epistemológico:

> Se puede muy bien afirmar que todo pensamiento es "relativo al ser", "dependiente del ser", "no autónomo", "parte de un todo que alcanza más allá", sin profesar ningún "relativismo" acerca del valor de verdad de sus hallazgos. En este punto, está todavía abierto, por así decirlo, si la "relativización existencial" del pensamiento se combinará con el relativismo epistemológico o no[44].

Esta duda sobre si el relacionismo implica necesariamente relativismo o no, Mannheim intenta resolverla de modos diferentes en distintos escritos. En "El problema de la sociología del conocimiento" enfatiza la independencia de ambos aspectos. Refiriéndose al "modo de pensar desenmascarador" que caracterizó al pensamiento moderno en su lucha contra la tradición teocrática, Mannheim afirma que este modo particular de pensar "no busca refutar, negar o dudar de ciertas ideas, sino más bien *desintegrarlas*…"[45]. Hace una distinción entre "negar la verdad de una idea" y "determinar la función que ejerce", pudiendo afirmar así que

> cuando ni siquiera hago la pregunta (o por lo menos cuando no hago de esta pregunta el centro de mi argumento) de si lo que la idea afirma es verdad, sino que la considero meramente en términos de la función extra-teórica que ella sirve, entonces, y solo entonces, logro un "desenmascaramiento" que de hecho no representa una refutación teórica sino la destrucción de la efectividad práctica de estas ideas[46].

Del mismo modo, en "La interpretación sociológica e ideológica de los fenómenos intelectuales", Mannheim rehúsa contestar la pregunta epistemológica acerca de si la verdad es debilitada por la interpretación funcional de una idea. En *Ideología y Utopía*, sin embargo, Mannheim va más lejos al mantener que la génesis social de una idea sí tiene un efecto distintivo sobre su validez: "Los análisis característicos de la sociología del conocimiento son, en este sentido, de ninguna manera irrelevantes para la determinación de la verdad de una afirmación"[47]. Esto es lo que él llama "particularización", es decir, el hecho de que la interpretación sociológica no solo establece la rela-

ción del objeto cultural con el mundo social subyacente, sino que simultáneamente particulariza su ámbito y la extensión de su validez[48]. La alternativa, que hace al significado funcional inconmensurable con el significado inmanente, nos entrega dos versiones igualmente deficientes de la verdad: lo que puede ser establecido acerca de la posición social del autor no nos dice nada acerca del valor de verdad de sus afirmaciones; o, por el contrario, la validez del conocimiento es completamente negada al mostrarse su relación estructural con una situación social dada. Mannheim propone un camino intermedio que se separa de estos dos extremos. El relacionismo no niega la validez de la idea sobre la base del solo significado funcional, ni rechaza interpretaciones extrínsecas como sin sentido para el problema de la verdad. Por medio de la "particularización", el relacionismo "restringe" la pretensión de verdad de la idea, limita el ámbito absoluto de su validez.

No obstante, Mannheim sostiene que el relacionismo no conduce necesariamente al relativismo, solo dice que "ciertas verdades cualitativas no pueden ser ni siquiera aprehendidas o formuladas, excepto en el marco de una correlación existencial entre sujeto y objeto"[49]. Podemos hablar, dice, de una infiltración de la posición social del investigador en el resultado de su estudio. Esto no significa que "no existen criterios de verdad y error en una discusión", solo "que está en la naturaleza de ciertas afirmaciones el que no puedan ser formuladas absolutamente, sino solo en términos de la perspectiva de una situación dada"[50]. Mannheim acepta que la verdad es afectada por la particularización; al mismo tiempo reconoce que el relacionismo no revela plenamente la verdad y no es substituto de una discusión directa entre puntos de vista divergentes. Se nota su lucha por encontrar una respuesta satisfactoria que lo separe del relativismo total sin dejar de reconocer el impacto sobre la verdad de la situación social. No está claro que en definitiva logre compatibilizar las dos cosas y el problema del relativismo siempre rondó su sociología del conocimiento.

En cierto sentido Mannheim buscó oponerse al relativismo concebido como una teoría positivista del conocimiento que mantiene la absoluta validez del modelo de pensamiento matemático mientras

rechaza el conocimiento histórico como “relativo” y “poco confiable”[51]. Pero no logró resolver todos los problemas acerca de cómo entender la manera en que el relacionismo afecta la validez del pensamiento social. En último término creo que Mannheim se volvió escéptico con respecto a la posibilidad de evitar el relativismo. Cada punto de vista aparece como limitado y estrecho y el énfasis es puesto en la búsqueda de un punto de vista sintético, cada vez más inclusivo, que nunca es definitivamente logrado por ningún punto de vista particular. El objetivo para Mannheim es determinar qué punto de vista social ofrece la mejor chance de alcanzar un “óptimo de verdad”[52]. Mannheim es consciente de que esto no resuelve el problema, sin embargo es claro que prefiere los peligros del relativismo a los escollos del absolutismo epistemológico.

**De la ideología a la sociología del conocimiento**

Una fase importante en el proceso de “auto-relativización” del conocimiento, como vimos, fue el “modo de pensar desenmascarador” de la modernidad, una manera de depreciar las ideas que, de acuerdo a Mannheim, fue vital en la lucha contra el pensamiento teocrático monopólico medieval. Este fue el origen del concepto de ideología. Marx contribuyó mucho al desarrollo del concepto pero su significado ha evolucionado desde entonces. Mannheim se asigna la tarea de analizar las diferentes concepciones que subyacen el uso del término. Esta empresa es asumida no solo desde un punto de vista analítico –que llevaría a un esquema estático– sino también desde una perspectiva histórica. De esta manera Mannheim ve a la ideología desarrollándose desde una concepción particular a una concepción total, y desde la formulación especial de esta última a su formulación general, esto es, la sociología del conocimiento.

La concepción particular de la ideología consiste en un cierto escepticismo con el cual se juzga las ideas del adversario. Estas son vistas como engaños más o menos conscientes que disfrazan la prosecución de intereses parciales. Esta concepción opera en un nivel psicológico y designa un fenómeno que oscila entre una pura mentira y un error conceptual, siendo esta mentira o error solo una parte de la con-

ciencia del oponente. Las preconcepciones de Bacon y el escepticismo de Maquiavelo acerca de las declaraciones públicas por los intereses reales que operan detrás de ellas, se citan como los precursores del moderno concepto de ideología[53].

La concepción total de la ideología se refiere, por el contrario, a un fenómeno que concierne a "las características y composición de la estructura total de la mente", de una época o grupo social[54]. La concepción total opera en un nivel sociológico, que contrasta con el acercamiento psicológico de la concepción particular. Pone en cuestión la *weltanschauung* total del oponente; desafía toda la visión del mundo de un grupo social, no solo las ideas parciales de individuos. Por esta razón la concepción total implica una crítica radical. Históricamente esto fue primero realizado por la crítica de la burguesía emergente que desintegró la visión del mundo feudal. La filosofía de la conciencia representada por Kant, la perspectiva histórica contribuida por Hegel y la visión de clase de Marx son mencionadas como las etapas principales en el surgimiento de una concepción total de la ideología. La filosofía de Kant contribuyó a la idea de que "el mundo existe solo con referencia a una mente que lo conoce y la actividad mental del sujeto determina la forma en la que el mundo aparece". Hegel y la escuela histórica agregaron la dimensión histórica de modo que la unidad de la conciencia se vio como un proceso de transformación histórica continua. Finalmente Marx reemplazó al "pueblo" por la clase como el portador de la conciencia que evoluciona históricamente. El concepto de "*volkgeist*" es reemplazado por la conciencia de clase o la ideología de clase[55].

Por muy importante que sea el aporte de Marx, Mannheim considera que representa solo una formulación especial de la concepción total de la ideología. Especial porque está interesada en analizar las ideas del oponente pero no las propias. Así como Napoleón había usado el término ideología para desacreditar las ideas de sus críticos, el proletariado usa la ideología como un arma contra la clase dominante. Pero, sostiene Mannheim, la noción de ideología

> no puede, en el largo plazo permanecer como el privilegio exclusivo de una clase… no es ya posible para un punto de vista e interpretación arremeter contra

> todos los otros como ideológicos sin ser colocado en la posición de tener él mismo que aceptar ese desafío[56].

Por esta razón, una nueva etapa surge después de Marx por medio de la cual la concepción total deja de ser una "formulación especial" y se convierte en una "formulación general" interesada en el análisis de todos los puntos de vista, incluido el propio.

Con la formulación general de la concepción total se completa la transición desde la teoría de la ideología a la sociología del conocimiento. Ahora, dice Mannheim, el socialismo ya no tiene más el "privilegio exclusivo" de derivar las ideas burguesas desde fundamentos ideológicos. Clases y grupos con las posiciones más diversas pueden ahora usar esta arma para tratar de desacreditar las ideas de todo el resto[57]. El concepto total de ideología implica "el coraje de someter no solo el punto de vista del adversario sino que todos los puntos de vista, incluido el propio, al análisis ideológico". Esto señala un cambio importante en el concepto de ideología, que se basa ahora en el hecho de que todo conocimiento o pensamiento social está determinado por la estructura social. De acuerdo con esta nueva concepción total general, la conciencia de todos los partidos a través de la historia ha tenido un carácter ideológico, dado que la determinación social los ha afectado a todos. Mannheim sostiene que cuando la teoría de la ideología se transforma en la sociología del conocimiento, ocurre un cambio cualitativo: lo que fue una arma de partido se convierte en un método científico de investigación. Este nuevo método tiene, como su propósito principal, la tarea de encontrar los factores en la situación social que determinan, y en consecuencia relativizan, el pensamiento de cada grupo social.

La concepción total general de la ideología puede ser abordada por dos métodos alternativos de indagación que Mannheim llama "la concepción total general no evaluativa" y "la concepción total general evaluativa". La concepción no evaluativa se caracteriza por su interés en liberarse de juicios de valor: solo busca relacionar la estructura social al punto de vista intelectual sin adelantar ningún otro juicio sobre la validez de las ideas que se analizan. La concepción evaluativa combina el acercamiento no evaluativo con un acercamiento orientado epi-

stemológicamente de modo que el problema de la verdad adquiere relevancia. Vimos cómo Mannheim evolucionó desde una posición que mantenía una separación fuerte entre la depreciación práctica de las ideas y la evaluación de su verdad, hacia una posición que reconoce que es inevitable que la inaplicabilidad de hecho de ciertas ideas conduzca a la devaluación de su verdad. Mannheim acepta que en términos históricos se requiere una transición hacia un acercamiento evaluativo "por el hecho de que la historia, en cuanto historia, es ininteligible a menos que algunos de sus aspectos se enfaticen en contraste con otros"; esto envuelve selección y acentuación de ciertos factores y, así, juicios de valor[58]. Es legítimo preguntarse si un acercamiento verdaderamente no evaluativo ha sido alguna vez posible.

No obstante, el acercamiento evaluativo no acepta valores absolutos o supra-temporales. Las normas y los valores son his-tórica y socialmente determinados; por lo tanto permiten el juicio de ideas solo con referencia a una situación dada. La concepción evaluativa tiene que separar lo genuino de lo ideológicamente distorsionado en las normas y modos de pensamiento. Mannheim describe tres clases de distorsiones ideológicas. Primero, considera una actitud ética como inválida "si está orientada con referencia a normas, con las cuales la acción en un escenario histórico dado, aun con la mejor de las intenciones, no puede cumplir"[59]. El carácter ideológico de una teoría está probado cuando sus categorías impiden al ser humano adaptarse al período histórico. El ejemplo que Mannheim propone es el de la norma que prohíbe el préstamo con interés. Esta norma puede funcionar solo en un sociedad tradicional; en un período de capitalismo emergente se hace incapaz de aceptación práctica.

Una segunda clase de distorsión ideológica recurre a absolutos e ideales para ocultar las relaciones reales:

> Este es el caso cuando creamos "mitos", veneramos "la grandeza en sí misma", juramos lealtad a "ideales", mientras en nuestra conducta real seguimos otros intereses que tratamos de ocultar simulando una honradez inconsciente…[60]

Una tercera clase de distorsión ideológica surge cuando una forma de conocimiento no es ya adecuada para comprender el mundo actual, como cuando un terrateniente que administra su campo de una manera

capitalista insiste en ver sus relaciones con los trabajadores en categorías patriarcales[61].

Mannheim termina su análisis de la formulación evaluativa general de la concepción total de la ideología con esta descripción de tres tipos diferente de distorsiones ideológicas; sin embargo, ya había advertido que la concepción total general era la teoría de la ideología dando paso a la sociología del conocimiento. Por lo que, paradojalmente, en el momento más sofisticado de su desarrollo la teoría de la ideología es disuelta y reemplazada por una sociología del conocimiento más general. ¿Qué queda de ella? Mannheim propone restringirla "a desenmascarar los engaños y disfraces más o menos conscientes de los grupos humanos de interés, particularmente aquellos de los partidos políticos"[62]. Por su parte la sociología del conocimiento se ocuparía de relacionar cada línea de pensamiento con su base social.

Mientras la teoría de la ideología se preocupa de las mentiras o de las ilusiones conscientemente creadas, la sociología del conocimiento analiza la necesaria unilateralidad que surge de la determinación social del conocimiento. En contraste con la sociología del conocimiento entonces, el término ideología adquiere una connotación moral y denunciatoria. Mannheim en realidad propone que en la medida de lo posible evitemos su utilización, reemplazándolo por el término menos controvertido de "perspectiva" de un pensador[63]. No obstante esto, en el mismo libro de donde salen estas citas, Mannheim propone en otro lugar usar el concepto de ideología como "la perspectiva inevitablemente asociada con una situación histórica y socialmente dada, y la *weltanschauung* y el estilo de pensamiento unido ella"[64]. Lo que muestra sus dudas y ambigüedades, o tal vez una cierta contradicción, que en parte se explica porque *Ideología y Utopía* es más bien una colección de ensayos escritos en diferentes momentos y con diferentes propósitos.

Mannheim aplica los principios que he descrito brevemente en varios análisis concretos. Los ensayos sobre la competencia y las generaciones son buenos ejemplos, pero el ensayo sobre "El pensamiento conservador" es el más relevante. De él se puede derivar una metodología de investigación que consta de algunas etapas. En primer lugar,

Mannheim propone la determinación del estilo de pensamiento. La descripción de toda teoría o pensamiento debe referirse a una *weltanschauung* o estilo de pensamiento, un sistema general de ideas dentro del cual varias teorías pueden surgir. Esta referencia o "imputación" consiste en reconstruir una clase de tipo ideal de visión del mundo, identificando los rasgos principales de una perspectiva comprehensiva e integral:

> Queremos mirar a los pensadores de un período dado como representantes de diferentes estilos de pensamiento. Queremos describir sus diferentes maneras de ver las cosas como si reflejaran la perspectiva cambiante de sus grupos…[65]

Outhwaite ha observado, correctamente, que parece haber aquí una cierta ambigüedad sobre si se trata de la interpretación de las *Weltanschauungen* en cuanto tales o más bien de la interpretación de fenómenos culturales más particulares en términos de sus *Weltanschauungen*. En todo caso, tal como lo sugiere, las dos están relacionadas en el "círculo hermenéutico"[66]. En efecto, para Mannheim existen dos clases de imputación[67]. La primera trata de los problemas generales de interpretación. Busca una "intención básica" o "perspectiva", una manera primaria de acercarse al mundo, un impulso o centro interno que determina el carácter del estilo de pensamiento[68]. La segunda constituye el estilo de pensamiento como una hipótesis con la cual examinar varios autores y sus afirmaciones teóricas articuladas. Esto, que puede ser considerado la segunda etapa en la metodología, es una imputación más precisa que busca "producir un cuadro completo del curso y dirección del desarrollo que realmente ha tenido lugar"[69]. La historia del estilo de pensamiento se revela aquí en sus manifestaciones reales y se dilucidan los principios teóricos principales que surgieron contra otros estilos de pensamiento.

Estas dos primeras etapas toman a un pensamiento dado como una unidad o producto final en sí mismo. Una tercera etapa es necesaria que puede ser llamada proceso genético o imputación sociológica. Mannheim entiende por ella encontrar el origen de las corrientes de pensamiento en las fuerzas sociales, clases o grupos que los determinan, esto es, el análisis de cómo una teoría o tendencia intelectual refleja los intereses, aspiraciones y características del grupo social

que está detrás de él y a través del cual encuentra expresión[70]. Dos factores se toman en cuenta: la composición de las clases o grupos en los que se originó la teoría y la dirección del desarrollo histórico de la situación estructural[71].

De este modo Mannheim puede relacionar el conservadurismo romántico feudal con la estructura social alemana después de la Revolución Francesa. Alemania estaba en ese tiempo más bien atrasada en su desarrollo económico capitalista. Por eso carecía de una burguesía fuerte que pudiera seguir el ejemplo de la Revolución Francesa. En vez de la burguesía, la burocracia estatal se hizo cargo del desafío y, apoyada por el Estado absolutista, llevó a cabo las reformas requeridas para la expansión capitalista. La nobleza se opuso a estas transformaciones, y así la lucha que en Francia ocurrió entre la monarquía y el pueblo, en Alemania fue transpuesta a una lucha entre la nobleza y la monarquía. En Francia la nobleza y el rey eran aliados, en Alemania estaban peleados. Como lo pone Mannheim, "la situación encontró su expresión ideológica en una reacción feudal. El conservadurismo feudal y la nobleza asumieron un colorido romántico"[72], opuesto al mundo moderno. Se ve aquí cómo Mannheim fue pionero de un método de análisis que Lucien Goldmann va a popularizar posteriormente[73].

## Ideología y Utopía

Junto con analizar los tipos de distorsiones ideológicas ya mencionados, Mannheim hace una nueva distinción de importancia entre el pensamiento ideológico y el pensamiento utópico. El término "ideológico" es reservado para una clase especial de distorsión que "falla en tomar en cuenta las nuevas realidades que se aplican a una situación" y que "intenta ocultarlas pensándolas en categorías que son inapropiadas". Según Mannheim, esta mentalidad todavía no ha "crecido hasta el presente"[74]. La distorsión utópica, por otro lado, trasciende el presente y se orienta hacia el futuro; se origina en una mentalidad que está "más allá del presente".

Sin embargo, no todo estado mental que trasciende el presente es utópico: "Solo nos referiremos como utópicas a aquellas orientaciones

que trascienden la realidad cuando pasan a la conducta, tienden a destruir, sea parcial o completamente, el orden prevaleciente de las cosas en ese tiempo"[75]. Por lo tanto un requisito adicional de la mentalidad utópica es la tendencia a quebrantar en la práctica el *statu quo*. En la opinión de Mannheim no es siempre fácil distinguir las ideologías de las utopías: ambas están más allá de la realidad presente y, por lo tanto, se requiere un juicio de valor acerca de lo que es la realidad. Con seguridad puede esperarse que los representantes de un orden dado piensen que la realidad son las estructuras presentes, que sostienen sus intereses; en consecuencia, van a etiquetar como utópico todo punto de vista que apoye su transformación. Por el contrario, aquellos que quieren un cambio piensan la realidad como aquellos hechos de la vida social que apuntan hacia un nuevo orden que representará sus intereses; en consecuencia etiquetarán como ideológico el punto de vista conservador. Por lo tanto Mannheim distingue entre utopías absolutas y relativas. Las primeras son aquellas que "en principio nunca pueden ser realizadas"; las segundas son aquellas que parecen irrealizables "solo desde el punto de vista de un orden social dado que ya existe"[76].

Surgen algunas dificultades en relación con estas proposiciones. Uno se puede preguntar, por ejemplo, quién decide si una utopía es relativa o absoluta. Con toda probabilidad las opiniones se dividirán entre los partidarios y opositores del *statu quo*. Mannheim no entrega ningún criterio objetivo, sino que por el contrario, subraya el hecho de que "toda definición en el pensamiento histórico depende necesariamente de la perspectiva propia"[77]. Otra dificultad es que a menudo se encuentra una fusión de rasgos ideológicos y utópicos en la visión del mundo de una clase. Mannheim da el ejemplo de la burguesía ascendente cuya idea de libertad era una utopía relativa que quería destruir el orden medieval, un objetivo que, finalmente, se realizó parcialmente. No obstante esa misma utopía puede ser vista ahora como teniendo elementos ideológicos: la libertad postulada ocultaba una nueva clase de falta de libertad[78]. En definitiva Mannheim llega a la conclusión de que la distinción entre ideología y utopía solo puede ser evaluada correctamente mirando al pasado y utilizando el criterio de realiza-

ción: "Ideas que más tarde resultaron haber sido solo representaciones distorsionadas de un orden social pasado o potencial eran ideológicas, mientras que aquellas que se realizaron adecuadamente en el orden social emergente eran utopías relativas"[79].

Esta solución, al confinar el análisis ideológico en el pasado, hace difícil la elucidación de las ideologías y utopías en el pre-sente. Mannheim no entrega criterios para resolver este problema. Tomemos el ejemplo que da Mannheim sobre el préstamo con interés. La actitud de la iglesia en su oposición al interés se piensa que fue ideológica. Sin embargo, esto no era para nada claro cuando el conflicto estaba realmente sucediendo, de la misma manera que la libertad burguesa no era en ese tiempo una utopía realizable para todos. Si Mannheim hubiera vivido durante la controversia entre el capitalismo emergente y el feudalismo declinante, no habría sido capaz de establecer si la oposición de la iglesia a los préstamos con interés y el principio burgués de la libertad eran ideologías o utopías, haciendo imposible el análisis de la realidad social del momento.

De acuerdo con Mannheim, tanto la ideología como la utopía distorsionan la realidad en la medida que sus ideas no se ajustan a la realidad. Los dos tipos de pensamiento no son adecuados o "situacionalmente congruentes": la ideología porque oculta la realidad, la utopía porque excede sus límites, una mentalidad porque es anticuada con respecto al presente, la otra porque es más avanzada que el presente. Evitar estas distorsiones constituye para Mannheim una "búsqueda de la realidad": "el pensamiento debe contener ni más ni menos que la realidad en cuyo medio opera"[80]. Al introducir la adecuación del pensamiento a la realidad como el criterio de su carácter ideológico o utópico, Mannheim implícitamente eleva el estado dado de la sociedad a la categoría de principio que decide entre la verdad y la distorsión. Los peligros de tal concepción son obvios, y uno no menor es la petrificación de la sociedad como un tipo de segunda naturaleza. El problema es que los varios grupos cuyas visiones se contradicen experimentan la misma realidad de maneras diferentes. Este hecho, que causa que un mismo objeto aparezca distinto, no es sin embargo en la visión de Mannheim una barrera para el conocimiento de la realidad.

Por el contrario, este conocimiento se enriquece y se hace más comprehensivo cuando asimila perspectivas divergentes.

Mannheim no es escéptico acerca de la posibilidad de comprender la realidad como una totalidad. Las limitaciones y la parcialidad de cada punto de vista no impiden la comprensión del todo. Por el contrario, solo aceptando estas limitaciones se hace accesible el todo. Por supuesto, el concepto de totalidad adquiere un nuevo significado en el pensamiento de Mannheim. Ya no es más la "visión inmediata y eternamente válida de la realidad solo atribuible a un ojo divino", no es una "visión estable auto-contenida", sino una visión que implica tanto "la asimilación como la trascendencia de las limitaciones de puntos de vista particulares"[81]. El rasgo dominante de la era que sigue al período de "competencia atomística", ya vimos, es la tendencia hacia la concentración de visiones del mundo alrededor de unos pocos polos. En consecuencia una síntesis en el reino de las ideas se logra a través de la polarización de los pensamientos en corrientes doctrinales amplias. Este es el nuevo sentido que la totalidad adquiere hoy día.

Mannheim cree que las síntesis "deben su existencia al mismo proceso social que trae consigo la polarización; los grupos toman los modos de pensamiento y logros intelectuales de sus adversarios bajo la ley simple de la 'competencia sobre la base del logro'"[82]. Contrariamente a la creencia de que la competencia solo puede polarizar y que las divergencias intelectuales no pueden ser mediadas, Mannheim afirma que las síntesis surgen en el mismo proceso de polarización: "En el proceso de pensamiento socialmente diferenciado, aun el oponente es en último término forzado a adoptar aquellas categorías y formas de pensamiento que son más apropiadas para la orientación en un tipo dado de orden mundial"[83]. Cuando analiza las perspectivas de una política científica, Mannheim se pregunta nuevamente si los diferentes estilos de pensamiento pueden fusionarse entre sí y experimentar síntesis. Y una vez más contesta positivamente:

> El curso del desarrollo histórico muestra que tal síntesis es posible. Todo análisis concreto del pensamiento que procede sociológicamente y busca revelar la sucesión histórica de los estilos de pensamiento indica que los estilos de pensamiento sufren interpenetración y fusión ininterrumpidas[84].

Pero las síntesis nunca son absolutas. El proceso de fusión está permanentemente avanzando y reformulándose. Ningún punto de vista parcial puede lograr una síntesis permanente y definitiva. La comprensión del todo descansa sobre la aceptación del alcance limitado de cada punto de vista y, por lo tanto, consiste en la más amplia extensión posible del horizonte de visión por medio de la asimilación y trascendencia de cada posición, un proceso continuo que no puede ser transformado en una visión supratemporal.

¿Quiénes son los portadores y agentes del proceso de síntesis? En este punto Mannheim introduce el papel de la "intelectualidad desafiliada" (*unattached intelligentsia*) o "intelectuales flotantes" (*free-floating intellectuals*), concepto por el cual es bien conocido. Precisamente porque los intelectuales se pueden adaptar a cualquier punto de vista y pueden escoger su afiliación sin estar inmediatamente constreñidos por una visión de clase, pueden desempeñar un rol único en lograr la síntesis. Debido al carácter parcial de cada visión de clase, no es probable que una verdadera síntesis pueda ser lograda por cualquier clase particular, ni siquiera aquellas clases que ocupan una posición media. Un grupo relativamente desclasado que no está demasiado firmemente anclado en la estructura social puede, sin embargo, cumplir esa tarea. Como lo dice Mannheim,

> debemos la posibilidad de mutua interpenetración y comprensión de las corrientes de pensamiento existentes a la presencia de tal estrato medio relativamente desafiliado que está abierto a la entrada constante de individuos de las más diversas clases sociales y grupos con todos los puntos de vista posibles. Solo bajo tales condiciones puede surgir la síntesis incesantemente fresca y ampliándose a la que nos hemos referido[85].

Mannheim advierte a sus lectores contra una posible malinterpretación de su visión. No intenta sostener que los vínculos de clase del individuo desaparecen. Pero su importancia es claramente debilitada. Al menos juegan un rol secundario frente a la educación, el nuevo vínculo que une a los intelectuales. Mannheim argumenta que una de las características de la vida moderna, a diferencia de otros períodos, es que la vida intelectual no es el patrimonio de una clase social exclusiva tal como el sacerdocio, sino de un estrato social desafiliado re-

clutado desde un “área crecientemente inclusiva de la vida social”[86]. Este estrato no puede ser entendido por una sociología “orientada a la clase” porque, aunque situado entre clases, no es una clase media. Está afectado por intereses de clase, pero estos intereses representan una variedad de clases y en su interacción someten al individuo a toda suerte de tendencias intelectuales que así se unen entre ellas.

Es bastante dudoso que el acercamiento general de Mannheim a la determinación social del conocimiento (relacionismo) sea compatible con su teoría de los “intelectuales flotantes”. El hecho de que todo pensamiento existencialmente determinado es relativizado por una situación social subyacente es inconsistente con una supuesta desafiliación de sus autores. Mannheim parece aceptar la dificultad de tal separación cuando afirma que

> nada es más autoevidente que precisamente las formas en que nosotros mismos pensamos son aquellas cuya naturaleza limitada es la más difícil de percibir por nosotros, y que solo un nuevo desarrollo social e histórico nos da la perspectiva desde la cual nos damos cuenta de su particularidad[87].

Sin embargo, Mannheim no relaciona esta particularidad a un trasfondo social específico de los intelectuales. Cabe preguntarse cómo esto puede ser posible sin contradecir el proceso de relacionismo o particularización. Quizás por eso mismo trata de explicar que la teoría de la intelectualidad desafiliada coexiste con el relacionismo: “No obstante, aunque existe un consenso *ex post* o un estrato de conocimiento crecientemente amplio que es válido para todas las partes, no debemos permitirnos ser despistados por esto o descuidar el hecho de que en cada momento histórico dado existe una cantidad substancial de conocimiento que nos es accesible solo visto en perspectiva”[88], lo que muestra que Mannheim oscila constantemente entre la síntesis de los intelectuales que flotan libremente y la perspectiva socialmente determinada de los mismos intelectuales.

De acuerdo con Mannheim, las únicas dos clases de mentalidad utópica que insisten hoy día en una perspectiva absoluta de la totalidad son el marxismo y la tradición histórica conservadora. No obstante, sostiene la existencia de una tendencia contemporánea que conduce a un relativo apartamiento de la utopía: “La perspectiva total tiende

a desaparecer en proporción al desaparecimiento de la utopía”[89]. Ha llegado una época en la cual el problema de la totalidad es completamente desatendido. La historia ya no es más un proceso que conduce a un fin último más racional. Por el contrario, la historia se va haciendo cada vez más un espacio indiferenciado, donde no hay lugar para una concepción de progreso definido.

> El pensamiento socialista, que hasta aquí había desenmascarado a todas las “utopías” de sus adversarios como ideologías, nunca asumió el problema de la determinación de su propia posición. Nunca se aplicó su método a sí mismo y nunca examinó su propio deseo de ser absoluto. Es sin embargo inevitable que aquí también el elemento utópico desaparezca con el crecimiento en el sentimiento de determinación. Así nos acercamos a una situación en la cual el elemento utópico a través de sus varias formas divergentes (al menos en la política) se ha completamente aniquilado[90].

Esta aniquilación es el resultado de una nueva visión escéptica y relativista producida por una conciencia muy expandida de la parcialidad de los varios puntos de vista. La parcialidad a su vez resulta de la conciencia creciente sobre la determinación de todas las ideas y perspectivas. Un punto de vista impersonal, desinteresado, es para Mannheim un falso ideal; la totalidad y la objetividad son entendidos ahora de una manera diferente, como un proceso que siempre está esforzándose por expandir la perspectiva humana por medio de la asimilación de nuevos puntos de vista. Esta tendencia, por supuesto, contradice las perspectivas absolutas de las utopías y finalmente las destruye. Conduce hacia un “realismo” o “facticidad” que elimina el elemento que “trasciende la realidad” de la conciencia[91]. Aunque Mannheim ve los obvios riesgos que tal mentalidad trae a la humanidad –tales como la decadencia de la voluntad humana para modelar la historia, la pérdida de los ideales y la cosificación del ser humano– no prevé ningún camino posible de escape. Sobre este punto es difícil evaluar si Mannheim está solo reconociendo un hecho que no le gusta o si está llegando inconscientemente a la conclusión lógica de sus propias premisas teóricas. Con todo, es importante anotar cómo anticipa y se adelanta tanto a las ideas sobre el fin de las ideologías de los años 1960 como a las ideas sobre el fin de las utopías de los años 1980.

## ¿El fin de la ideología?

El tratamiento que hace Mannheim del concepto de ideología sigue un patrón contradictorio, oscilante entre dos versiones que nunca terminan por reconciliarse apropiadamente. En la primera versión, parece universalizar el concepto hasta el punto que se hace similar a la determinación social del conocimiento histórico. En este sentido Mannheim afirma que el pensamiento de todas las partes a través de la historia ha tenido un carácter ideológico y que ningún punto de vista particular puede reclamar una posición privilegiada desde la cual juzgar a los otros sin ser sometido al mismo juicio. En este contexto la ideología es utilizada no como un juicio de valor negativo, pero designa más bien una *Weltanschauung* asociada con una situación social dada[92]. En la segunda versión, Mannheim parece restringir el concepto de ideología a los engaños conscientes de grupos de interés, de manera tal que el hecho más general de la determinación social de conocimiento se revela como la preocupación de la sociología del conocimiento y ya no más de la teoría de la ideología. Cierto, se puede argüir que Mannheim solo está tratando de describir la evolución histórica del concepto de ideología que, al llegar a ser general y total, pierde su carácter exclusivo y puede ser usado por todos los sectores y clases como una herramienta crítica. Esta universalización aparentemente conduce a la sociología del conocimiento y al reemplazo del concepto de ideología por un concepto más científico: la "perspectiva" de un pensador.

No obstante, en ambas versiones el concepto de ideología está lleno de problemas. En la primera versión todos los puntos de vista tienen un carácter ideológico. Es por lo tanto muy difícil concebir lo que es realmente específico en el concepto de ideología. Cuando el concepto es universalizado en tal forma que cubre a todas las partes en todas las épocas, termina teniendo poco significado y pierde toda capacidad crítica. En la segunda versión la ideología se limita a las ilusiones y mentiras conscientes de los partidos y grupos políticos. No es que la ideología no pueda existir como un engaño consciente: sabemos que toma esta forma en muchas ocasiones. El problema surge cuando el fenómeno ideológico es reducido solo a este caso, dejando de lado el campo más vasto de conocimientos distorsionados pro-

ducidos como resultados de contradicciones sociales pero no como mentiras conscientes (como podría haber sido la religión para Marx). La ideología es así psicologizada; asume una connotación moral que la vincula más a decisiones políticas conscientes que a contradicciones objetivas vividas inconscientemente. De este modo la ideología arriesga perder su anclaje en la realidad social y se transforma en una decisión voluntaria de engañar atribuible a las malas intenciones de grupos sociales, personas y partidos.

El uso reiterado por Mannheim del término ideología con estos dos significados distintos, introduce una gran confusión en su teoría. Toda su crítica al marxismo parece estar basada en la primera concepción universalista. Aunque reconoce que el hecho de que todo conocimiento social está determinado por una posición social particular no es necesariamente una fuente de error, critica sin embargo al marxismo por no considerar su propia teoría como ideología y no reconocer su propia parcialidad. Según Mannheim, Marx nunca alcanzó la formulación general de la concepción total de la ideología porque concibió la relación entre pensamiento humano y realidad social solo en el caso de sus oponentes. Agrega que esto probablemente fue debido

> a una renuencia subconsciente a pensar las implicaciones de una concepción formulada concretamente hasta el punto en que las formulaciones teóricas latentes en él fueran suficientemente claras como para tener un efecto inquietante en la posición propia. Así vemos cómo el foco estrecho que una posición dada impone y los impulsos conductores que gobiernan sus visiones tienden a obstruir la formulación teórica y general de estas visiones y a restringir la capacidad de abstracción[93].

Esta crítica está evidentemente basada sobre un equívoco acerca del concepto de ideología. Marx no percibió la determinación social del conocimiento solo en el caso de sus oponentes. Por supuesto que aceptó la determinación social de su propio pensamiento. El hecho es que él no entendía por ideología la determinación universal del conocimiento, de modo que a pesar de reconocer su propia determinación y sus conexiones con el movimiento de la clase obrera, no tenía ninguna razón para llamar ideología a su propia teoría. Si, como Mannheim reconoce, el hecho de que todo conocimiento se relacione con una cierta situación histórica no le roba sin embargo toda pos-

ibilidad de alcanzar la verdad[94], ¿por qué razón Marx debería haber reconocido el carácter ideológico de su propia teoría? La respuesta, por supuesto es que Mannheim malentiende el concepto de ideología de Marx y lo hace equivalente a la determinación social general del conocimiento. Pero como ya vimos en el primer volumen de esta serie, para Marx la ideología era pensamiento distorsionado que ocultaba contradicciones en el interés de la clase dominante. Por eso habría sido lógicamente contradictorio concebir su propia teoría como ideología. Se puede aceptar que la ideología no era simplemente un problema abstracto de error contra verdad, pero tampoco era la afirmación general de la determinación social del conocimiento y la devaluación de todos los puntos de vista.

Hay que decir entonces que el problema de la crítica de Mannheim a Marx no está tanto en la separación entre el significado inmanente y el significado funcional sino en la manera como Mannheim concibe el significado funcional. Como vimos, para Mannheim un fenómeno intelectual aparece como idea en la medida que es considerado “desde adentro” y asume el carácter de ideología cuando es considerado “desde afuera”. Esta forma de contrastar idea e ideología separa lo ideológico del significado intrínseco del pensamiento. Todo sucede como si el conocimiento pudiera ser ideológico a pesar de, y por razones diferentes a, su valor inmanente. El fenómeno ideológico es por lo tanto confinado al significado funcional. Aunque Marx no propone una distinción entre significado intrínseco y extrínseco, al relacionar las formas de pensamiento con las contradicciones sociales y establecer que son ideología aquellas que ocultan contradicciones en el interés de la clase dominante, está de algún modo concibiendo a la ideología funcionalmente, es decir no como resultado de cualquier error intrínseco, sino por su rol en el ocultamiento de contradicciones sociales.

Sin embargo, se pueden apreciar dos diferencias fundamentales entre las dos teorías. La primera es que para Mannheim la funcionalización del pensamiento ideológico viene dada por el puro posicionamiento social, mientras que para Marx la ideología supone el ocultamiento de contradicciones, independientemente de la posición

social de quien lo haga. La segunda es que Mannheim duda sobre cómo el significado funcional afecta la verdad del conocimiento. En un primer momento afirma que es incapaz de refutar o cancelar su validez. Por eso se refiere a la "depreciación" o "destrucción" de las ideas sin necesariamente hacer un juicio sobre su validez. Mannheim juega con la idea de diferenciar entre la verdad de una idea y su destrucción práctica. Pero es difícil concebir cómo ciertas ideas pueden ser liquidadas en la práctica sin que su verdad intrínseca se vea afectada. Finalmente Mannheim acepta que el "relacionismo" es seguido por la "particularización", es decir, el significado funcional de alguna manera restringe la pretensión de validez del pensamiento social. Para Marx en cambio un pensamiento ideológico, al ocultar contradicciones sociales, inevitablemente afecta radicalmente la verdad de ese pensamiento (que no es intrínseca en un sentido absoluto sino histórica).

Curiosamente, Mannheim sostiene que Marx considera como válido solo el significado funcional y rechaza toda consideración de un significado inmanente. La verdad es que Marx nunca concibió la existencia de dos esferas separadas, una de las cuales (la funcional) es capaz de alterar la otra (la inmanente). Este es realmente el error de Mannheim. Marx considera un solo proceso de producción del conocimiento que inherentemente conlleva tanto su determinación social como la pregunta por la verdad, es decir, si es o no adecuado a la realidad histórica. El trasfondo social no es considerado como un elemento "extrínseco" con respecto a un valor "intrínseco", pero tampoco puede automáticamente depreciar todos los puntos de vista. Por eso Marx critica las inversiones ideológicas de muchas teorías sociales y simultáneamente mantiene la validez de la suya, mientras Mannheim enfatiza la parcialidad o devaluación de todos los puntos de vista.

Mannheim ha sido criticado tanto por esta devaluación parcial de todos los puntos de vista como por su visión más temprana de la separación absoluta entre significado inmanente y funcional. George Gurvitch critica la devaluación parcial como una concesión a la epistemología. Según él los juicios de valor no tienen nada que ver con la sociología. Las dificultades que tuvo el pensamiento de Marx, Durkheim y Mannheim provienen de sus pre-concepciones filosóficas. La eval-

uación de la validez de un pensamiento es para Gurvitch un asunto filosófico que debiera quedar fuera. Por eso propone que la sociología del conocimiento no puede servir para invalidar conocimientos falsos ni para desmitificar o desalienar: "No es su función decidir sobre la veracidad de los contenidos del conocimiento"[95]. Para Gurvitch entonces la sociología del conocimiento debe limitarse a confeccionar un inventario de esquemas clasificatorios: tales tipos de pensamientos corresponden a tales situaciones sociales sin prejuzgar en absoluto ni preocuparse sobre su verdad.

Por su parte Adorno y Horkheimer critican el énfasis temprano de Mannheim en la independencia de la verdad inmanente con respecto al significado funcional. Para ellos la sociología del conocimiento de Mannheim ha fracasado frente a la filosofía:

> Ha reemplazado el contenido de verdad de la filosofía por su función social y su condicionamiento por intereses, mientras se abstiene de criticar ese mismo contenido, permaneciendo indiferente frente a él. Fracasa igualmente frente al concepto de ideología, que va a revolver en una sopa comprensiva deplorable; porque el concepto de ideología hace sentido solo en relación a la verdad o no verdad de aquello a lo que se refiere[96].

La solución que en último término Mannheim parece preferir no evita el relativismo epistemológico. En ningún lado considera que la determinación social del conocimiento no conduce necesariamente a una distorsión o a una disminución de su validez. Esta crítica no implica necesariamente un retorno al absolutismo epistemológico: este se puede rechazar sin caer en el relativismo. La posibilidad de una verdad objetiva puede mantenerse si se la considera una realidad histórica. Como Schaff ha argumentado, Mannheim implícitamente postula el ideal de la verdad absoluta, aunque la rechaza explícitamente en la práctica[97]. Se puede aceptar que la relación entre pensamiento social y estructura social impide la existencia de verdades eternas, pero cuando Mannheim caracteriza cada punto de vista como ideológico, implícitamente lo hace porque ninguno de ellos puede alcanzar la verdad absoluta. El rechazo de la verdad absoluta se torna equivocadamente en una negación de toda verdad histórica objetiva. Si algún grado de verdad es posible, este se encuentra en la

síntesis de diversos puntos de vista y perspectivas que la intelectualidad puede lograr. Pero toda síntesis es provisional y nadie puede reclamar la suya como superior, por lo que el problema del relativismo permanece y el concepto de ideología tiende a desaparecer.

## El estructuralismo genético de Lucien Goldmann

La hipótesis fundamental de Goldmann concibe a toda la conducta humana como una "estructura significativa" que debe ser descrita y explicada por el investigador[98]. Según Goldmann, los términos del problema metodológico que enfrentan las ciencias humanas pueden ser expresados como la confrontación entre "comprensión" y "explicación". Esta es una vieja disputa entre la explicación por medio de leyes y causas, que fue precipitada por las ciencias naturales, y la descripción comprensiva propuesta por el estructuralismo no genético. Mientras la explicación trata de introducir en las ciencias humanas la intelección de los fenómenos sociales por medio de causas y correlaciones universales, la comprensión busca describir estructuras permanentes, universales y básicas.

Goldmann cree que la oposición entre descripción comprensiva y explicación causal puede ser superada por una nueva perspectiva: el "estructuralismo genético", que considera estos aspectos como los dos lados del mismo proceso visto desde dos consideraciones diferentes del objeto[99]. Toda estructura parcial es "explicada" por su ubicación bajo una estructura más vasta, mientras que al mismo tiempo la estructura parcial es entendida en sí misma por su descripción comprensiva. Si, por un lado, todas las acciones y productos humanos están estructurados, por otro lado estas estructuras no son entidades autónomas y activas que mantienen al ser humano prisionero. Ningún fenómeno social puede ser interpretado fuera de las estructuras que lo gobiernan, pero al mismo tiempo hay que ser consciente de que esas estructuras son ellas mismas "el resultado de la praxis anterior del hombre"[100]. En consecuencia, es necesario explicar la génesis de las estructuras en la medida que ellas son productos históricamente creados e históricamente destinados a cambiar. Si las estructuras fueran permanentes no habría razón para buscar su génesis, pero de hecho solo existen estruc-

turas históricas que resultan de las actividades de grupos y clases. Las estructuras están siempre por lo tanto en un proceso de cambio, una "desestructuración" de las estructuras preexistentes y una "estructuración" de nuevas estructuras.

El estructuralismo genético se basa así en la afirmación de que la significación de los fenómenos sociales está dada por el hecho de estar estructurados y por el hecho de que estas estructuras significativas son "el resultado de una génesis y no pueden ser entendidas o explicadas independientemente de esta génesis"[101]. La génesis de las estructuras debe ser buscada en la estructura más amplia que la subsume. Cada hecho humano es un proceso de estructuración que tiende hacia un equilibrio provisional. Con el tiempo, el equilibrio se hace contradictorio y por esa razón es al mismo tiempo un proceso de desestructuración. Este dinamismo no es meramente interno a la estructura en cuestión sino que está íntimamente relacionado con el dinamismo de una estructura más amplia que también tiende a un equilibrio provisional. La referencia a la estructura misma es descripción o comprensión; la referencia a la estructura más amplia que la subsume es explicación. De este modo los ejemplos que da Goldmann describen una cadena sucesivamente más amplia de estructuras. Por ejemplo, el estudio de los *Pensamientos* de Pascal como una estructura interna significativa se considera una descripción comprensiva; la inserción de los *Pensamientos* como una estructura parcial en la estructura más amplia que es el Jansenismo, se considera una descripción comprensiva del Jansenismo y un análisis explicativo de los *Pensamientos* de Pascal. La inserción a su vez del Jansenismo en la estructura de la "nobleza de toga", explica el Jansenismo y comprende la historia de esa clase. Y así sucesivamente[102].

Goldmann encuentra el origen de este acercamiento en Hegel, Marx y Freud, ninguno de los cuales en realidad usa la expresión "estructuralismo genético". Hegel y Marx en su opinión tienen un método común de abordar hechos históricos de una manera reflexiva que se separa de las orientaciones metodológicas de las ciencias naturales. Freud analiza fenómenos psicológicos desviados insertándolos en una estructura más amplia y explicando su génesis en la niñez temprana.

En general, los tres habrían apoyado la idea de que una estructura o fenómeno social parcial es en sí mismo significativo y puede ser explicado haciendo referencia a una serie de estructuras más amplias. Pero el lado “comprensivo” de sus acercamientos fue pasado por alto por la “ciencia oficial”. Según Goldmann este aspecto fue primero destacado por Dilthey de manera independiente de estos autores, pero lo hizo desde un punto de vista no dialéctico y de una manera tan vaga que le impidió el logro de ningún análisis rigurosamente positivo. Más tarde Lukács y Piaget le dieron una forma rigurosa y positiva dentro de una concepción dialéctica. Ellos introdujeron una claridad metodológica perfecta sobre el concepto de estructura genética y definieron con precisión y rigor su uso positivo[103].

De acuerdo con este acercamiento, un trabajo filosófico o literario no puede ser entendido por puros medios filosóficos, ni por mera empatía. No se puede confiar en el escrito mismo o en las intenciones del autor. La referencia exclusiva del significado de un texto a la biografía del autor encuentra serias dificultades, tales como la falta de certeza científica acerca de las imputaciones psicológicas y, en general, la arbitrariedad del procedimiento. No obstante, esto no debe retrotraernos al puro análisis del texto. De acuerdo con Goldmann, hay aquí dos problemas principales. El primero es cómo delimitar la producción de un autor, cómo distinguir los textos esenciales de aquellos menos relevantes. El segundo es que el significado del texto está lejos de ser unívoco y varía de acuerdo con el contexto[104]. Si ni el individuo ni el texto por sí mismos representan estructuras adecuadas en las cuales insertar el significado de un trabajo –esto es, si no son totalidades apropiadas para un estudio científico– se necesita otra estructura que puede ser lo suficientemente amplia y objetivamente controlable para desempeñar la tarea. Goldmann la encuentra en una referencia a las clases sociales y sus visiones del mundo[105].

Al analizar un texto, por lo tanto, se tiene que tomar en cuenta no solo todo el texto, es decir, su comprensión inmanente, sino también la explicación de “la génesis de la estructura que nos habilita para interpretar todo el texto bajo consideración en una manera coherente”[106]. Esta estructura es la *Weltanschauung* (visión del mundo) de la clase.

De acuerdo con Goldmann, puede ser definida como “la conjunción de aspiraciones, sentimientos e ideas que reúne a los miembros del grupo (o más frecuentemente de una clase social) y los opone a otros grupos”[107]. Todo trabajo literario o filosófico es una expresión de una visión del mundo. Este concepto habilita al investigador para entender por qué autores tan diferentes como Kant, Pascal y Racine tienen sin embargo una estructura de pensamiento similar que Goldmann llama “la visión trágica”. De igual manera, el concepto de visión del mundo permite distinguir entre afirmaciones similares que tienen, sin embargo, significados totalmente opuestos. Goldmann menciona como ejemplo la teoría de la predestinación del Jansenismo y del Calvinismo: en sus afirmaciones no parecen tan diferentes, pero pertenecen a visiones del mundo absolutamente distintas[108].

La visión del mundo de una clase es, en último término, su conciencia de clase, que encuentra varias expresiones a través del trabajo de ciertos individuos. En la medida que estos individuos son excepcionalmente dotados como escritores o filósofos, transmiten con máxima coherencia la visión del mundo de la clase; esto es, expresan el “máximo de conciencia posible” de la clase[109]. Siguiendo a Lukács, Goldmann distingue entre la conciencia real y la conciencia posible de la clase. Real es la conciencia que de hecho puede ser encontrada en la clase en cualquier momento sobre varios temas. Su estructura y contenidos varían de acuerdo a varios factores, algunos accidentales, otros relacionados con la naturaleza misma de la clase. Posible es la conciencia que la clase podría alcanzar sin cambiar su naturaleza. Para Goldmann, la conciencia posible es el fundamento de la conciencia real[110].

Los trabajos filosóficos y literarios son por lo tanto expresiones del máximo de conciencia posible de la clase. En esta medida son más el producto de la visión del mundo de la clase que logros individuales. Los trabajos literarios pueden ser considerados como transposiciones imaginarias de la *Weltanschauung* de la clase; los trabajos filosóficos son la traducción conceptual de la misma. Goldmann insiste sobre la existencia de un sujeto transindividual en la base de los productos de conciencia. Entre esta conciencia colectiva y la conciencia in-

dividual no hay contradicción. Si es cierto que la visión del mundo colectiva puede existir solo en la conciencia individual, por otro lado, raras veces se expresa plenamente por un solo individuo. La conciencia colectiva no es la mera adición de conciencias individuales ni es una entidad que está sobre los individuos o que se les opone. En un trabajo filosófico o literario el individuo excepcional se identifica con las tendencias fundamentales de la vida social, de tal manera que él expresa con coherencia lo que otros piensan confusa y vagamente.

Por ejemplo, una descripción comprensiva de los *Pensamientos* de Pascal muestra su creencia en la existencia de un abismo entre el ser humano y Dios que solo puede ser atravesado por una apuesta. Hay una incertidumbre acerca de la existencia de Dios, sugerida por su presencia oculta, que lo hace más bien inaccesible. Por eso el énfasis se pone sobre la distancia, soledad e incertidumbre en la relación con él. Las tragedias de Racine muestran al ser humano rechazando el mundo. Sus héroes tienen en común una visión conflictiva del mundo; viven de valores que efectivamente no son realizables, de donde surge un sentimiento de paradoja e inautenticidad. Dios aparece en la forma de ídolos, pero está también lejos y mudo, dejando al ser humano solo. La filosofía de Kant a su vez recurre a la "razón práctica" para justificar la existencia de un Dios ausente. Dios no puede ser probado o negado por razones científicas. La razón especulativa es incapaz de penetrar el *a priori* de la razón práctica, pero tampoco contradice a la razón práctica. Lo que todos estos autores tienen en común, de acuerdo con Goldmann, es la visión trágica del mundo.

En el caso de Pascal y de Racine esta visión del mundo es desarrollada por el Jansenismo y corresponde a las estructuras mentales específicas de un determinado estrato de la pequeña nobleza, la "nobleza de toga" que está "desgarrada entre sus orígenes y vínculos burgueses por un lado, y por el otro, su alianza en curso con la monarquía, que estaba justo comenzando a disociarse del Tercer Estado"[111]. Goldmann establece una afinidad privilegiada entre esta clase amenazada por su nueva desposesión y la visión trágica del Jansenismo. Esta ideología se produjo dentro de una clase que estaba colocada en una posición defensiva y tenía que responder a una agresión poniéndose en

un aislamiento distante: así como Dios es reconocible pero inaccesible, el poder político de la monarquía es considerado necesario pero lejano. Mientras el absolutismo no puede ser desafiado, simultáneamente su extensión significa la pérdida de prerrogativas y libertades para la clase[112]. La visión trágica de Kant, a su vez, se justifica por la situación de la burguesía alemana del siglo XVIII, que "aspiraba a una revolución que era incapaz de hacer"[113].

En ambos casos, la contradicción social de una clase, que está siendo desposeída y no puede luchar contra el agente de su frustración o que no puede hacer su revolución, se transpone en una visión trágica. La lógica de la visión trágica del mundo nos recuerda el mecanismo de la ideología dentro de las teorías críticas: transfiere los términos de una contradicción real a una nueva oposición imaginaria o conceptual que hace la situación más soportable. En el caso del Jansenismo, la contradicción real entre la nobleza de toga y la monarquía absoluta es transpuesta en la paradoja de un Dios escondido, de alguna manera presente, pero mudo. En el caso de la filosofía de la conciencia, la contradicción real entre la burguesía alemana y la imposibilidad de realizar sus intereses directamente es igualmente transpuesta en la paradoja de un Dios ausente que no puede ser probado por la razón especulativa y debe ser justificado por la razón práctica.

Sin embargo, la relación entre la visión del mundo y la ideología en Goldmann es menos clara de lo que uno quisiera. Por un lado parece como que ambos términos podrían identificarse. Cuando Goldmann trata el problema de la verdad, usa ambos términos en forma intercambiable. Así se pregunta lo siguiente: "¿son todas las ideologías de igual valor, al menos en lo que se refiere a la búsqueda de la verdad; y es la preferencia de una sobre otra solo un asunto de gusto individual?"[114]. La respuesta de Goldmann busca disociarse del relativismo de Mannheim. Las ideologías existen en planos diferentes; algunas permiten una mejor comprensión de la realidad que otras y, en consecuencia, constituyen un paso importante hacia un conocimiento adecuado de la verdad. Contrariamente al aserto de Mannheim de que todo conocimiento socialmente determinado tiene un carácter ideológico y, por lo tanto su pretensión de validez es restringida, Goldmann sostiene que

las ideologías tienen valores científicos diferentes. Los criterios que permiten juzgar comienzan pregun-tando "¿cuál de ellas permite la comprensión de la otra como un fenómeno humano y social, revela su infraestructura y clarifica por medio de un principio crítico inmanente sus inconsistencias y limitaciones?"[115]

Por lo tanto Goldmann concluye que es posible escoger "entre las diferentes visiones del mundo, la que provee el rango de comprensión más amplio posible"[116]. De esta manera puede justificar su preferencia por Marx sobre Saint-Simon: al escoger a Marx entiende los fundamentos y las limitaciones de Saint-Simon, no viceversa. Del mismo modo, Goldmann compara el marxismo con lo que él llama sociología contemporánea "objetiva" y encuentra que el primero entiende a la segunda como útil en investigaciones concretas pero incapaz de comprender la vida social tan pronto como hacen su aparición las luchas de clases. Por el contrario, afirma que los sociólogos "objetivos" son menos capaces de entender al marxismo seriamente: se contentan con crear un oponente imaginario "fácil de combatir", distorsionando las premisas de Marx. De esta manera, hay bases objetivas sobre las cuales juzgar la validez de visiones del mundo e ideologías.

No obstante, Goldmann también introduce una distinción entre ideologías y visiones del mundo. Las ideologías son parciales y distorsionadas, mientras las visiones del mundo son totales. Las ideologías están relacionadas con clases sociales en declinación que defienden sus posiciones adquiridas y sus intereses, mientras las visiones del mundo están relacionadas con clases sociales que poseen un ideal que afecta a toda la sociedad[117]. Aunque esta distinción es propuesta como una mera hipótesis, contradice afirmaciones anteriores e introduce una confusión. Porque hay consistencia en identificar ideología con visión del mundo: se abandona la concepción de Marx y se deja de lado el carácter negativo de la ideología. Pero la distinción que Goldmann sugiere entre la visión del mundo y la ideología según la posición de la clase que la apoya, aparece como un intento parcial de restaurar el sentido crítico o negativo de la ideología que no puede tener éxito y solo retoma en parte la elaboración lukacsiana de la tesis leninista.

En efecto, la ideología continúa siendo una visión del mundo pero distorsionada, la visión del mundo de una clase en decli-nación. Por lo tanto, su carácter distorsionado deriva del hecho de que la clase está históricamente condenada y no por el hecho mismo de ser ideología. Pero además hay otro problema. Si la ideología es la visión del mundo de una clase declinante, ¿significa esto que la visión del mundo de otras clases emergentes no puede ser ideológica? Cierto, Goldmann reconoce que su criterio es limitado y que, por ejemplo, "algunos aspectos de la realidad, visibles desde un punto de vista reaccionario, que es casi siempre más limitado y estrecho, no son visibles desde el punto de vista de la clase ascendente"[118]. Pero esto no es suficiente para superar las confusiones que surgen de esta distinción. Permanece el problema acerca de si es posible reducir la ideología a una visión del mundo distorsionada de ciertas clases. Habría así otras clases con futuro cuyas visiones del mundo estarían exentas del influjo de la ideología. Pero esta solución es insatisfactoria y justifica las aprehensiones que Mannheim tenía sobre la unilateralidad de la posición marxista. Solo que en verdad se equivoca en el caso de Marx, para quien parte importante de la ideología provenía de la misma clase obrera (el Ludismo, las ideas del salario justo, por ejemplo).

La solución de Goldmann al problema de escoger entre ideologías o visiones del mundo propone como ya dijimos su confrontación recíproca para ver cuál entiende mejor a la otra. Esta solución tiene también problemas, especialmente si se tiene en cuenta su intención de ubicarse dentro del marxismo. A pesar del hecho de que Goldmann asocia íntimamente los fenómenos culturales con las clases sociales, pareciera recurrir exclusivamente a la pura confrontación intelectual cuando se trata del problema de la verdad. Esto ciertamente parece inconsistente con la posición de Marx que también refería el problema de la verdad a la praxis. Puede ser que la referencia a la práctica esté implícita en el intento de revelar la infraestructura de otra teoría, pero para evitar confusiones con la epistemología idealista, Goldmann debería haber destacado el carácter práctico del problema de la verdad, tal como Marx hace en la segunda tesis sobre Feuerbach. Por supuesto, no se trata de sostener que la práctica es por sí misma un criterio

de verdad autoevidente (esto conduciría a un pragmatismo total). La práctica es también aprehendida teóricamente, pero esto no excluye el hecho de que para Marx la pura confrontación intelectual por sí misma no puede producir un criterio de verdad[119].

Tal vez el aspecto más problemático del estructuralismo genético de Goldmann es su identificación de la conciencia de clase con la producción de trabajos filosóficos y literarios. Cierto, su insistencia sobre la determinación social de los fenómenos culturales pertenece a la más genuina tradición marxista. Pero su tendencia a colapsar los productos culturales en la conciencia colectiva de la clase, sin mucha consideración por la mediación del individuo y de otros productos culturales, es altamente discutible. Marx siempre reconoció la influencia de las prácticas de clase sobre las teorías y aun consideró su propia teoría como una expresión de la lucha de clases emergente en Europa. Pero nunca pensó que las teorías podían ser el resultado automático de la práctica de una clase. Por supuesto Goldmann no sostiene tal posición con estas palabras. Pero hay una tendencia inconfundible en esa dirección. La crítica de Glucksmann a Goldmann va aun más lejos y lo acusa de neo-hegelianismo afirmando que "toda autonomía le es negada a la teoría, y llega a ser una expresión de la conciencia de clase más que una ciencia capaz de un análisis riguroso y de proveer un marco para la estrategia política"[120].

La crítica de Glucksmann tiene fuertes connotaciones estruc-turalistas que la llevan a una sobrevaluación de la ciencia en la provisión de una estrategia política. Si bien es cierto que dentro del marxismo la ciencia no debe ser asimilada a la conciencia de clase, tampoco es correcto decir que pueda sustituir a la práctica de la clase. El estructuralismo marxista estático tiende a comprender la teoría como algo totalmente separado de la lucha de clases y la constituye en clave de la liberación, descuidando la práctica de la clase liberadora. En este sentido la insistencia de Goldmann sobre la conexión entre teoría y lucha de clase se ubica dentro de la mejor tradición marxista. El problema está en que acentúa su unidad sin insistir suficientemente en su distinción. El estructuralismo estático cae en el otro extremo al insistir solo en su distinción y descuidar su relación. Pero es cierto que Goldmann

se interesa en analizar textos solo en la medida que expresan la visión del mundo de la clase. Por esta razón no todo texto es en sí mismo una estructura significativa[121]. Solo ciertos trabajos privilegiados que son originales y coherentes expresan la visión del mundo. En este sentido uno podría preguntar cómo puede juzgarse esto. ¿No estará Goldmann introduciendo criterios arbitrarios que discriminan entre la literatura "auténtica" y la "inauténtica"?

Aun si esta fuera una opción metodológica legítima, no es suficiente para el análisis de la ideología a menos que se desee restringir la extensión del concepto a la visión del mundo expresada en unos pocos trabajos originales de carácter teórico o literario. ¿Qué pasa con las otras formas de conciencia que no son novelas o textos filosóficos? ¿Que pasa con documentos políticos, periódicos, textos científicos, etc.? ¿Deben ser excluidos del análisis ideológico? ¿No serían ellos también expresiones de la conciencia de clase, aunque no tan coherentes u originales como una obra de arte? Desde el punto de vista del análisis ideológico esta restricción parece un poco arbitraria e innecesaria. Pero más problemático que esto es la identificación que hace Goldmann de ideología con conciencia de clase, porque pierde el contenido específico de cada concepto y no considera la posibilidad de que en la conciencia de una clase coexistan formas ideológicas y no ideológicas. No obstante, las obras de Goldmann nos entregan análisis muy estimulantes que hacen contribuciones muy valiosas al estudio comparativo de la producción cultural y al estudio de sus determinaciones sociales por las luchas de clases del período histórico en el cual emergen.

[1] Max Weber, "The Economic Ethic of the World Religions", en H. Gerth y C. Wright Mills, *From Max Weber* (London: Routledge & Kegan Paul, 1970), p. 269.

[2] Véase sobre esto: The Frankfurt Institute for Social Research, *Aspects of Sociology* (London: Heinemann, 1973), pp. 192-193.

[3] Max Weber, "The Economic Ethic of the World Religions", pp. 269-270.

[4] Ibid., p. 270.

[5] Ibid., p. 280.

[6] Ibid., p. 281.

[7] M. Weber, *The Sociology of Religion* (Boston: Beacon Press, 1964), p. 97.

[8] Ibid., pp. 99-100.

[9] Ibid., p. 103.

[10] Ibid., p. 130.

[11] M. Weber, "On Law in Economy and Society", en J.E.T. Eldridge, *Max Weber: The Interpretation of Social Reality* (London: Michael Joseph, 1971), p. 184.

[12] Max Weber, "The Economic Ethic of the World Religions", p. 284.

[13] M. Weber, "'Objectivity' in Social Science and Social Policy", en *The Methodology of the Social Sciences* (New York: The Free Press, 1949), p. 56.

[14] M. Weber, *On Law in Economy and Society*, p. 190.

[15] J.J.R. Thomas, "Ideology and Elective Affinity", *Sociology*, Vol. 19, 1985, Nº1, p. 40.

[16] H. Gerth y C. Wright Mills, "Introduction", en *From Max Weber* (London: Routledge & Kegan Paul, 1970), p. 63.

[17] Max Weber, "The Economic Ethic of the World Religions", p. 281.

[18] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London: George Allen & Unwin, 1978), p. 185.

[19] K. Löwith, *Max Weber and Karl Marx* (London: Allen & Unwin, 1982), p. 100.

[20] J.J.R. Thomas, "Ideology and Elective Affinity", p. 51.

[21] K. Mannheim, *Ideology and Utopia* (London: Routledge & Kegan Paul, 1972), p. 238.

[22] K. Mannheim, "On the interpretation of Weltanschauung", en *Essays on the Sociology of Knowledge* (London: Routledge & Kegan Paul, 1968), p. 73.

[23] Ibid., p. 42.

[24] Ibid., p. 61.

[25] El texto "On the interpretation of Weltanschauung" (1921-2) puede ser considerado como el trabajo principal del primer período "interpretativo". El segundo período, más sociológico, parte con la publicación de "The problem of a sociology of knowledge" (1925) y "The ideological and the sociological interpretation of intellectual phenomena" (1926).

[26] Véase K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, p. 240. Este texto de 1929 expone en detalle algunas de las intuiciones básicas de Mannheim ya presentes en "The problem of a sociology of knowledge".

[27] K. Mannheim, "Competition as a cultural phenomenon", en *Essays on the Sociology of Knowledge*, p. 192.

[28] K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, p. 2.

[29] Ibid., p. 4.

[30] Ibid., p. 26.

[31] Ibid., p. 28.

[32] K. Mannheim, "Competition as a Cultural Phenomenon", pp. 193-4.

[33] K. Mannheim, "The Problem of a Sociology of Knowledge", en *Essays on the Sociology of Knowledge*, p. 135.

[34] Algunas veces Mannheim usa también los términos "compromiso" o "perspectiva" para referirse a una *Weltanschauung*.

[35] El concepto de clase social de Mannheim difiere del concepto de Marx en que la esfera de la producción no se considera como último determinante. Mannheim acepta que la posición de clase es una ubicación común que los individuos tienen en la estructura económica y de poder de una sociedad dada, pero agrega, "uno es proletario, empresario o rentista, y es lo que es porque está constantemente consciente de la naturaleza de su 'ubicación' específica" ("The problem of generations", en *Essays on the Sociology of Knowledge*, p. 289). Al parecer entonces la percepción subjetiva de los individuos es crucial para la determinación de su clase, lo que difiere del marxismo.

[36] K. Mannheim, "The Problem of a Sociology of Knowledge", p. 184.

[37] K. Mannheim, "The ideological and the Sociological Interpretation of Intellectual Phenomena", en K. Wolff (ed.), *From Karl Mannheim* (New York: Oxford University Press, 1971).

[38] Ibid., p. 121.

[39] Véase K. Mannheim, “Competition as a cultural phenomenon” y “The problem of generations”, en *Essays on the Sociology of Knowledge*.

[40] K. Mannheim, “The problem of generations”, p. 291.

[41] K. Mannheim, “Competition as a cultural phenomenon”, pp. 198-210.

[42] K. Mannheim, “The Ideological and the Sociological Interpretation of Intellectual Phenomena”, p. 124. Si en vistas a analizar una teoría, esta no se relativiza a través de un proceso de funcionalización, sino que, por el contrario, se debate solo su significado intrínseco, se puede quedar atrapado en su esfera ideológica aun si en definitiva se rechaza. En este caso, según Mannheim, no habríamos hecho una interpretación propiamente sociológica sino que una ideológica.

[43] K. Mannheim, “The Ideological and the Sociological Interpretation of Intellectual Phenomena”, p. 125.

[44] K. Mannheim, “The Problem of a Sociology of Knowledge”, p. 137.

[45] Ibid., p. 140.

[46] Ibid.

[47] K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, p. 256.

[48] Ibid., p. 255.

[49] K. Mannheim, “Competition as a cultural phenomenon”, p. 194.

[50] K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, p. 254.

[51] Ibid., p. 70.

[52] Ibid., p. 71.

[53] Ibid., p. 49.

[54] Ibid., pp. 49-50.

[55] Ibid., pp. 58-60.

[56] Ibid., p. 66.

[57] Ibid., p. 69.

[58] Ibid., p. 83.

[59] Ibid., p. 84.

[60] Ibid., p. 86.

[61] Ibid.

[62] Ibid., p. 238.

[63] Ibid., p. 239.

[64] Ibid., p. 111.

[65] K. Mannheim, “Conservative thought”, en K. Wolff (ed.), *From Karl Mannheim*, p. 134.

[66] Véase W. Outhwaite, *Understanding Social Life, the Method Called Verstehen* (London: Allen & Unwin, 1975), p. 77.

[67] Véase sobre esto K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, pp. 276-7.

[68] K. Mannheim, “Conservative thought”, p. 136.

[69] K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, p. 277.

[70] K. Mannheim, “Conservative thought”, p. 177.

[71] K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, pp. 277-278.

[72] K. Mannheim, “Conservative thought”, p. 180.

[73] Véase sobre esto la última sección de este capítulo.

[74] K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, p. 87.

[75] Ibid., p. 173.
[76] Ibid., p. 177.
[77] Ibid.
[78] Ibid., p. 183.
[79] Ibid., p. 184.
[80] Ibid., p. 87.
[81] Ibid., p. 94.
[82] K. Mannheim, "Competition as a cultural phenomenon", pp. 221-222.
[83] Ibid., p. 222.
[84] K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, pp. 135-136.
[85] Ibid., pp. 143-144.
[86] Ibid., p. 139.
[87] Ibid., p. 167.
[88] Ibid., p. 168.
[89] Ibid., p. 227.
[90] Ibid., p. 225.
[91] Ibid., p. 236.
[92] Ibid., p. 111.
[93] Ibid., p. 249.
[94] Ibid., p. 124.
[95] G. Gurvitch, *The Social Frameworks of Knowledge* (Oxford: Basil Blackwell, 1971), pp. 10-13.
[96] Véase T. Adorno, *Negative Dialectics* (London: Routledge & Kegan Paul, 1973), p. 197.
[97] A. Schaff, "Marxisme et sociologie de la connaissance", *L'Homme et la societe*, Nº. 10, Octubre-Diciembre 1968, pp. l25-126.
[98] L. Goldmann, *Marxisme et sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1970), p. 18.
[99] Ibid., p. 21.
[100] L. Goldmann, "Ideology and writing", *The Times Literary Supplement*, 28 September 1967, p. 904.
[101] Ibid.
[102] L. Goldmann, "Introduction Generale", en M. de Gandillac, L. Goldmann et al., *Entretiens sur les notions de "Genese" et de "Structure"* (Paris: Mouton & Ecole Pratique des Hautes Etudes, 1965), p. 10.
[103] Véase L. Goldmann, *The Hidden God* (London: Routledge & Kegan Paul, 1964), p. 14. Ver también L. Goldmann, *Marxisme et sciences humaines*, p. 28.
[104] L. Goldmann, *The Hidden God*, p. 10.
[105] Ibid., pp. 14-15.
[106] L. Goldmann, "Ideology and writing", p. 904.
[107] L. Goldmann, *The Hidden God*, p. 17.
[108] Ibid., p. 8.
[109] Ibid., p. 17.
[110] L. Goldmann, *Marxisme et sciences humaines*, pp. 125-6.
[111] L. Goldmann, *The Human Sciences and Philosophy* (London: Cape, 1973), p. 65.
[112] Véase L. Goldmann, *The Hidden God*, capítulo 6, p. 103 passim.
[113] L. Goldmann, *The Human Sciences and Philosophy*, p. 64.

[114] Ibid., p. 51.

[115] Ibid., p. 52.

[116] Ibid., p. 56.

[117] Ibid., p. 103.

[118] Ibid., p. 57.

[119] En este sentido es sugerente que el brillante análisis que hace Goldmann de las *Tesis sobre Feuerbach* tiene casi nada que decir acerca de la segunda tesis donde se trata verdad y praxis. Véase L. Goldmann, *Marxisme et sciences humaines*, pp. 174-175.

[120] Véase M. Glucksmann, "Lucien Goldmann: Humanist or Marxist?", *New Left Review*, no. 56, July-August, 1969, p. 49.

[121] L. Goldmann, *The Hidden God*, p. 98.

# Capítulo V
# El positivismo: de Durkheim a Boudon

## La concepción positivista de la ideología en Durkheim

Aunque Durkheim (1858-1917) no hace un análisis sistemático del concepto de ideología, por lo menos utiliza el término y propone una cierta comprensión de su contenido. Esta puede encontrarse en *Las Reglas del Método Sociológico* (*Las Reglas*, de ahora en adelante) y es complementada en escritos posteriores principalmente por *Las formas elementales de la vida religiosa* (*Las Formas*, de ahora en adelante). El contexto en el cual Durkheim trata por primera vez la ideología es el intento de establecer en *Las Reglas* los fundamentos de la sociología como una ciencia de hechos sociales. Partiendo del principio metodológico de que los hechos sociales deben ser considerados como cosas, Durkheim ve que los seres humanos se forman ciertas ideas o preconcepciones acerca de las cosas, que naturalmente tienden a substituir a las cosas reales. Estas ideas o preconcepciones pueden incluso llegar a constituirse en el objeto mismo de la ciencia y la especulación, en vez de las cosas mismas. Una ciencia preocupada de estas ideas solo puede producir lo que Durkheim llama un "análisis ideológico", es decir, se convierte en una ciencia que "procede de las ideas a las cosas, no de las cosas a las ideas"[1]. Nos recuerda esta cita la manera como Marx criticaba en *La Ideología Alemana* a los filósofos idealistas alemanes que explicaban la práctica por la formación de las ideas en vez de explicar las ideas por la práctica. Pero hay una gran diferencia entre "cosas" y "prácticas": el sentido de la crítica ideológica de Durkheim va más por el lado de la teoría de los ídolos de Bacon que por el lado de Marx.

En efecto, en un comienzo todas las ciencias se encuentran con estas preconcepciones. Aun la física y la química, cuando recién aparecieron, se encontraron con que ya existían algunas nociones crudas relativas a fenómenos físicos y químicos, porque el pensamiento es primero que la ciencia y el ser humano no puede vivir sin formarse ideas. En el mismo mo-

mento en que un nuevo fenómeno se convierte en el objeto de la ciencia, estas preconcepciones, cual ídolos de Bacon, tratan de substituirse a las cosas reales, de tal manera que "en vez de observar, describir y comparar cosas, nos contentamos con analizar y combinar nuestras ideas y con enfocar nuestra conciencia sobre ellas. En vez de una ciencia concentrada en realidades, producimos nada más que un análisis ideológico"[2]. Es obvio, continua Durkheim, que tal método no puede dar resultados objetivos. Las ideas son como un velo que corre entre el científico y las cosas, escondiéndolas de él. Ellas son particularmente activas en la sociología porque las cosas sociales son producto de la actividad humana y por lo tanto tienden a aparecer como la aplicación o encarnación de ciertas ideas.

A este análisis ideológico Durkheim opone la sociología como una ciencia de hechos. Pero para constituir a la sociología en una verdadera ciencia, estas preconcepciones deben ser erradicadas. Del mismo modo como Pareto estaba convencido de que la sociología hasta su época siempre había sido presentada en forma dogmática y nos advertía que no nos dejáramos engañar por la etiqueta de "positiva" que Comte le daba a su filosofía[3], también Durkheim creía que la sociología hasta su propio tiempo se había preocupado solo de preconcepciones y no de cosas. Por eso también critica a Comte, quien no fue consistente con el programa positivista, porque abandonó su afirmación de que los fenómenos sociales son hechos naturales y terminó por poner como el objeto de su sociología una prenoción –la idea del constante progreso de la humanidad a través de la historia– que es absolutamente inverificable a través de la observación objetiva. Al proceder así, argumenta Durkheim, "no solo se permanece en la esfera de la ideología sino que se le asigna a la sociología un concepto que ni siquiera es verdaderamente sociológico"[4]. El mismo error es cometido por Spencer, quien rechaza la idea de progreso solo para reemplazarla por otra preconcepción: la idea de cooperación.

Por lo tanto, Durkheim define a la ideología de la manera que es estándar en el positivismo: en contraposición a la ciencia. Siguiendo la tradición empezada por Bacon, explica la ideología como aquellas preconcepciones o ídolos que constituyen un obstáculo a la compren-

sión científica de la realidad. Estas ideas son "ilusiones que distorsionan el aspecto real de las cosas" produciendo "un mundo imaginario"[5]. El científico "debe emanciparse de las ideas falaces que dominan la mente del lego"[6]. No obstante, la ideología no es una mera distorsión sin ninguna función; las preconcepciones armonizan las acciones de los seres humanos con su medio. Los seres humanos necesitan regular su conducta por medio de ciertas nociones que les permiten ajustarse a la realidad. Las prenociones tienen precisamente este rol adaptativo aunque sean teóricamente falsas[7].

La analogía con los ídolos de Bacon tiene sin embargo algunas consecuencias problemáticas para la concepción de la ideología de Durkheim. Una no menor es que al tratar de asegurar una ciencia de hechos sociales, Durkheim llega al resultado paradojal de que el origen social de la misma ideología es omitido. En efecto, las preconcepciones parecen ser inherentes a la naturaleza humana. Los seres humanos, argumenta Durkheim, no pueden vivir sin formarse ideas acerca de su medio, y la presencia de estas ideas no puede ser dudada porque uno puede percibirlas dentro de uno mismo. Ellas son el producto de experiencias repetidas y adquieren la autoridad del hábito derivado de la repetición: "Sentimos su resistencia cuando tratamos de deshacernos de ellas"[8]. Por lo tanto, la ideología no aparece como un fenómeno totalmente casual e indeterminado. Los seres humanos espontáneamente producen y fijan mediante hábitos estas ideas para ajustarse a la realidad. Pero esta determinación no es social.

Así como la mayoría de los ídolos de Bacon eran concebidos como obstáculos innatos de la mente humana, así también la ideología en Durkheim aparece como un fenómeno inherente a la naturaleza del intelecto humano. El análisis ideológico, dice Durkheim, "se conforma tan íntimamente a la *propensión natural* de la mente humana, que se encuentra en los comienzos de las ciencias físicas"[9]. Aun cuando la ciencia sociológica ha sido fundada y su reglas metodológicas fundamentales establecidas, "*la mente está tan naturalmente inclinada* a subestimar y descuidar esta verdad particular, que una recaída en los viejos errores seguirá inevitablemente a menos que los sociólogos estén dispuestos a someterse a una disciplina rigurosa"[10]. No hay aquí

ningún vínculo entre ideología y realidad social. La ideología es simplemente una ilusión derivada de predisposiciones innatas de la mente humana y fijada por el hábito. Aunque parece ser un fenómeno crucial para el surgimiento de una ciencia de hechos sociales, la ideología no es en sí misma considerada como un hecho social.

Cuando Durkheim más adelante hace su análisis de la religión en *Las Formas*, introduce un contexto diferente del cual pueden derivarse nuevos elementos para su concepción de la ideología. Sin embargo, la relación entre estos nuevos elementos y la primera aproximación de *Las Reglas* es ambigua. Durkheim nunca abandonó explícitamente su primera concepción de la ideología e incluso trazas de ella pueden encontrarse en *Las Formas*, pero su análisis de la religión se lleva a cabo sobre bases diferentes. ¿Mantiene Durkheim su concepto original, en cuyo caso la religión no puede ser considerada una ideología? ¿O más bien Durkheim implícitamente abandona su primera aproximación a la ideología, para convertirla en una representación colectiva que incluye a la religión?[11] Examinemos estas alternativas.

El primer tratamiento de la ideología como una ilusión espontánea que distorsiona el aspecto de las cosas no puede incluir representaciones religiosas como "representaciones colectivas que expresan realidades colectivas"[12]. Para Durkheim, claramente, la religión no puede ser un tejido de ilusiones. Mientras Feuerbach entendía la religión como una proyección de la esencia humana a una esfera transcendental, Durkheim entiende a la religión como una expresión de la sociedad, "un sistema de ideas con el cual los individuos se representan a sí mismos la sociedad de la cual son miembros, y las relaciones oscuras pero íntimas que tienen con ella"[13]. Feuerbach pensaba que la religión era una ilusión proyectada por el ser humano que dividía al sujeto entre un ser ajeno y bueno (Dios) y un ser malo (el ser humano mismo). Para Durkheim "el ideal colectivo que expresa la religión está lejos de existir por un poder innato y vago del individuo, pero es más bien en la escuela de la vida colectiva donde el individuo ha aprendido a idealizar"[14]. La práctica religiosa no es alienante sino, por el contrario, "refuerza los vínculos que unen al individuo a la sociedad de la cual es miembro"[15]. Por lo tanto, todas las sociedades necesitan la

religión: “No puede existir una sociedad que no sienta la necesidad de mantener y reafirmar en intervalos regulares las ideas y sentimientos colectivos que conforman su unidad y su personalidad[16].

Mientras el concepto primero de ideología de Durkheim nace en oposición a la ciencia, la religión no difiere de la ciencia en su naturaleza o actitud básica. Tanto la ciencia como la religión expresan la realidad y tratan de conectar las cosas, de clasificarlas y sistematizarlas. Más aún, para Durkheim las ideas esenciales de la lógica científica y las categorías fundamentales del pensamiento son de origen religioso. Pero “si la religión ha dado origen a todo lo que es esencial en la sociedad, es porque la idea de sociedad es el alma de la religión”[17]. Por lo tanto, no puede haber antinomia entre ciencia y religión porque ambas vienen de la misma fuente, la conciencia colectiva. Cierto, el origen colectivo de las ideas religiosas no significa que ellas son inmediatamente adecuadas a su objeto. La religión ignora el espíritu de crítica y cómo escapar de prejuicios subjetivos. La ciencia trae una nueva metodología que le permite superar estas deficiencias.

> Pero estos perfeccionamientos del método no son suficientes para diferenciarla de la religión. En este respecto ambas persiguen el mismo fin; el pensamiento científico es solo una forma más perfecta de pensamiento religioso. Así parece natural que la religión se retire progresivamente delante de la ciencia, en la medida que ésta se hace más adecuada para desarrollar la tarea[18].

Sin embargo, solo la función especulativa de la religión es tomada por la ciencia; la reafirmación de los sentimientos colectivos continúa siendo la función permanente de la religión.

Por lo tanto, existe un contraste claro entre el análisis de la religión de Durkheim y su primer concepto de ideología. ¿Se debe esto a un cambio en el concepto de ideología o al hecho de que está analizando un fenómeno diferente? En principio esta última posición es atractiva porque evita tener que afirmar una cambio radical de perspectiva que no es reconocido por el propio autor. Si hubiera abandonado su primera teoría de la ideología, es probable que hubiera dado alguna indicación de ello, especialmente si intentaba reemplazarla por una nueva teoría. Pero no existe ningún intento explícito de sustituir el concepto de ideología por su análisis de la religión. Por el contrario,

ciertos textos de *Las Formas* parecerían sugerir que aun al analizar la religión, el primer concepto de ideología es implícitamente mantenido.

En efecto, la ideología consistía en aquellas ideas o preconcepciones que substituían a las cosas, es decir, a aquellos hechos sociales que deben ser considerados como cosas. La religión es un hecho social y, por lo tanto, debe ser estudiada como una cosa. Pero hay prenociones acerca de la religión, ideas ideológicas que substituyen a la cosa real. Durkheim parece reconocer dos fuentes de ellas. Primero, afirma que

> del hecho que una "experiencia religiosa", si elegimos llamarla así, existe y tiene cierto fundamento… no se sigue que la realidad que es su fundamento se conforma objetivamente a la idea que los creyentes tienen de ella[19].

Segundo, no solo los creyentes sino también los filósofos han malentendido la religión en la medida que "desafortunadamente, el método que ellos emplean generalmente es puramente dialéctico: se limitan a analizar la idea que ellos se hacen de la religión"[20]. De este modo Durkheim implícitamente evoca su vieja concepción de la ideología, de acuerdo con la cual la religión en sí misma no es ideológica pero la idea que alguna gente tiene de la religión sí lo es. Aunque el término ideología ya no se usa, el fenómeno descrito sigue perfectamente la concepción elaborada en *Las Reglas*. La religión sería un hecho social, pero en vez de analizarlo como una cosa, los filósofos se contentarían con analizar la idea o preconcepción que ellos se han hecho para sí mismos de la religión. La diferencia en terminología es puramente formal: lo que en *Las Reglas* era llamado "análisis ideológico", es llamado "método dialéctico" en *Las Formas*.

No obstante, hay también fuertes argumentos a favor de la posición que ve un cambio en el concepto de ideología. Cuando Durkheim analiza los procesos de idealización en la religión, está aludiendo al mismo mecanismo de la ideología, pero, simultáneamente, le está dando un fundamento diferente. En efecto, Durkheim cree que aunque la realidad claramente aparece en medio de las mitologías y teologías, lo hace sin embargo en una forma idealizada. Esta idealización, típica de la religión, es definida como la facultad "de sustituir al mundo real por

otro diferente, al cual ellos [los seres humanos] se transportan por el pensamiento”[21]. Es evidente que esta definición evoca el mecanismo de la ideología tal como fue desarrollado en *Las Reglas*, a saber, la sustitución del mundo real por un “mundo imaginario”. Sin embargo, a la pregunta ¿de dónde viene esta idealización? Durkheim entrega ahora una respuesta notablemente diferente. En *Las Reglas* la fuente de la ideología se explicaba en términos de una “inclinación natural” de la mente humana; en *Las Formas* se afirma que

> algunos responden que los hombres tienen una facultad natural para idealizar… Pero eso es meramente cambiar los términos del problema; no es resolverlo o aun avanzar en ello. La idealización sistemática es una característica esencial de las religiones. Explicarlas por un poder innato de idealización es simplemente reemplazar una palabra por otra equivalente de la primera; es como si dijeran que los hombres han hecho religiones porque tienen una naturaleza religiosa[22].

Implícitamente esta es una crítica muy poderosa de la primera concepción de ideología. En *Las Reglas* la ideología no era considerada ella misma como un hecho social; es decir, era un obstáculo pero no un objeto de análisis para la ciencia. Ahora Durkheim afirma que “la formación del mundo ideal no es por lo tanto un hecho irreducible que escapa a la ciencia; depende de condiciones que la observación puede tocar; es un producto natural de la vida social”[23]. En *Las Reglas* los seres humanos espontáneamente formaban sus ideas para adaptarse a su medio ambiente, mientras ahora la idealización no se debe “a un vago poder innato del individuo” sino, por el contrario, el individuo ha aprendido a idealizar “en la escuela de la vida colectiva”[24]. De acuerdo con este argumento, el concepto de ideología ha cambiado. El mismo mecanismo de la ideología descrito en *Las Reglas* puede encontrarse en la religión, pero ahora tiene un fundamento social. Durkheim habría llegado finalmente a concebir la determinación social de la ideología.

¿Cómo debe entenderse esta determinación social? En primer lugar, Durkheim quiere separarse de cualquier teoría cruda del reflejo que él identifica –de algún modo equivocadamente, pienso– con el Marxismo *tout court*. Insiste en que su teoría no es “una simple reafirmación del materialismo histórico” y que “al mostrar que la religión es

algo esencialmente social, no queremos decir que se limita a traducir en otro lenguaje las formas materiales de la sociedad y sus necesidades vitales inmediatas"[25]. La determinación social no puede significar que la conciencia es un mero epifenómeno de su base material, ni implica ninguna degradación o disminución de su valor[26]. Segundo, en términos positivos, Durkheim entiende la determinación social en el sentido de que los conceptos son representaciones colectivas, esto es, "corresponden a la manera como ese ser muy especial, la sociedad, considera las cosas de su propia genuina experiencia"[27]. Una conciencia colectiva, "la más alta forma de vida psíquica", es la fuente de todo pensamiento lógico y de las categorías básicas con las que la mente humana trabaja. La representación colectiva presenta "garantías de objetividad por el hecho de que es colectiva: porque no es sin suficiente razón que ha sido capaz de generalizarse y mantenerse con persistencia"[28].

Sin embargo, esta concepción general de la determinación social todavía no discrimina entre la ideología y otras formas de conocimiento. Porque aunque Durkheim no acepta una diferencia cualitativa entre la religión y la ciencia, sin duda debería existir un fundamento social para su distinción. A esto Durkheim replica que aunque las representaciones colectivas no pueden ser totalmente inadecuadas a su objeto de análisis, tampoco son adecuadas inmediatamente:

> Si la sociedad es algo universal en relación con el individuo, es no obstante una individualidad en sí misma, que tiene su propia fisonomía personal y su idiosincrasia; es un sujeto particular y consecuentemente particulariza todo lo que piensa. Por lo tanto las representaciones colectivas también contienen elementos subjetivos, y estos deben ser progresivamente desarraigados, si vamos a aproximarnos a la realidad más cercanamente[29].

En otras palabras, la determinación específica de la ideología surge del carácter particular de las representaciones colectivas, las que, a su vez, derivan de la fisonomía particular del individuo social.

En *Las Reglas* la ideología era explicada en términos de la inclinación natural inherente en la mente de los individuos; en *Las Formas* la ideología parece ser explicada en términos de la inclinación natural inherente en la mente de la sociedad considerada como un

sujeto. La determinación social de la ideología es resuelta en una idiosincrasia, la subjetividad innata del individuo colectivo que particulariza todo lo que piensa. Pero esta transposición desdibuja casi completamente la distinción entre las dos concepciones de la ideología que hemos estado evaluando. Aun si se acepta la existencia de la sociedad como sujeto, la diferencia entre la inclinación innata de los individuos y la del individuo colectivo parece secundaria. La ideología ha llegado en efecto a ser la condición *a priori* de toda individualidad, aun si esta es una individualidad social. En esta medida, hace poca diferencia si Durkheim abandonó su primera concepción o no. Si tuviéramos que decidirlo, me parece que la inclusividad de la conciencia colectiva, postulada con tal fuerza en *Las Formas*, nos debiera hacer aceptar la existencia de un cambio en el concepto de ideología. Ningún elemento de la conciencia puede estar fuera de la conciencia colectiva, ni siquiera la ideología.

Se podría argumentar que la diferencia entre las dos concep-ciones no es tan pequeña como la he presentado: por ejemplo, la relación entre ideología y ciencia es profundamente afectada y varía radicalmente de acuerdo a cuál de las dos posiciones se juzgue correcta. Mientras en *Las Reglas* había una fuerte oposición entre ideología y ciencia, en *Las Formas* Durkheim rechaza la idea de una antinomia entre ellas porque vienen de la misma fuente. Sin embargo, esta diferencia es más aparente que real. Lo que ha cambiado es que Durkheim, en *Las Formas*, ha identificado el mismo origen de la ideología y la ciencia en la experiencia colectiva de la sociedad. Pero bajo ningún respecto ha subestimado su distinción. Por el contrario, la religión se supone que se retira progresivamente delante de la ciencia, y la ciencia tiende a sustituir la religión en todas sus funciones intelectuales y cognitivas. Durkheim ve una real evolución: "El concepto que fue primero tenido como verdadero porque era colectivo tiende a no ser ya más colectivo excepto bajo la condición de ser tenido como verdadero"[30]. Además, es fuertemente crítico de aquellos que han usado el "método dialéctico" para entender la religión, y no acepta la idea de religión que el creyente tiene. Lo que ha pasado realmente es que en *Las Formas* Durkheim ha descubierto una doble función de la ideo-

logía. En *Las Reglas* ya había reconocido que la ideología tenía una función intelectual necesaria. Ahora le agrega a la función especulativa la función social de expresar los sentimientos colectivos. Por esta razón la ciencia no puede ahora rehusar darle a la ideología su derecho a existir. No obstante, la ciencia debe tomar el control de su función intelectual y debe rehusar darle el derecho a dogmatizar o reclamar una competencia especial. En *Las Reglas* Durkheim había considerado solo esta función, y por lo tanto había destacado su oposición a la ciencia. Ahora destaca la otra función y la antinomia entre ideología y ciencia parece desaparecer. Pero en realidad es mantenida en los mismos términos en todo lo que concierne su función intelectual.

Durkheim critica la concepción que explica la facultad de idealizar de los seres humanos por una suerte de poder innato. Es, dice, como si se dijera que los seres humanos han creado religiones porque tienen una naturaleza religiosa. Sin embargo, termina por proponer algo no esencialmente diferente, a saber, que los seres humanos han creado religiones porque la sociedad tiene una naturaleza religiosa. El recurso a la subjetividad de un individuo hipostasiado solo oculta el hecho de que la ideología se concibe como un *a priori* espontáneamente dado. Para que la determinación social tenga significado real, tiene que ser específica; de otra manera es una forma vacía que no puede ser adecuadamente distinguida de sus manifestaciones individuales repetidas. Este hecho muestra una importante diferencia entre la concepción de determinación de Durkheim y la de Marx. Mientras Durkheim entronca la ideología con la subjetividad de la forma general de sociedad, Marx especifica prácticas históricas, contradicciones y condiciones materiales que, dentro de la sociedad, determinan a la ideología. Para Marx era crucial entender la producción material no como una categoría general sino que en una forma histórica definida para examinar sus conexiones con la producción espiritual. Durkheim por el contrario, tiende a concebir las representaciones ideacionales como sociales en el sentido de que hay un sujeto colectivo que las "piensa".

Durkheim acusa a Marx de reducir la conciencia a un mero epifenómeno de su base morfológica. Pero él puede ser acusado a su vez de reducir la conciencia a un resultado de una experiencia

colectiva hipostasiada (es decir convertida en individuo). Al describir lo social como previo a la práctica de los seres humanos, Durkheim de alguna manera lo substancializa como una clase de segunda naturaleza. La consecuencia lógica es que los hechos sociales como la ideología se hacen normativos con respecto a la práctica de los seres humanos, cualquiera sea su valor y lo que hagan los seres humanos acerca de ella. La religión nunca abandonará su forma de especulación, y por esto el pensamiento verdaderamente humano se describe por Durkheim como "el límite ideal hacia el cual nos estamos constantemente acercando, pero que, con toda probabilidad, nunca tendremos éxito en alcanzar"[31]: deshacerse de la ideología es, en último término, una tarea imposible para el individuo colectivo porque tendría que desechar su subjetividad. La concepción de Durkheim de la ideología sufre el mismo problema de la de Freud: Ambos son racionalistas y esperan que la ciencia se deshaga de la ideología, pero la misma lógica de sus concepciones hace imposible esa tarea. Por lo tanto, de una manera extraña, y a pesar de la notoria distancia de Durkheim frente a la psicología, su concepción de la ideología termina siendo cercana a una concepción psicológica. Mientras Freud busca el substrato de la ideología en la psiquis individual, Durkheim lo busca en la conciencia colectiva. Pero en ambos casos la ideología, separada de las condiciones sociales históricas, se transforma en una forma general, sea el complejo de Edipo o la idiosincrasia del individuo colectivo. Ambos substratos aparecen como hechos dados y ahistóricos que sustituyen las determinaciones específicas.

**Del positivismo lógico a Popper**

Más o menos en el mismo espíritu que el Durkheim temprano, el Círculo de Viena luchó contra la metafísica que se suponía que contaminaba la pureza de la ciencia con proposiciones sin sentido. El factor clave en este combate fue el análisis lógico del lenguaje y el intento por crear un lenguaje artificial de la ciencia. Como los ídolos de Bacon o las prenociones de Durkheim, la metafísica aparece como lo opuesto a la ciencia. Pero ahora puede ser purgada por medio del análisis lógico. Este análisis pretende probar que las filosofías del valor,

la teoría normativa y la metafísica en general son completamente sin sentido.

La diferencia entre esta posición y las dos primeras es que los positivistas lógicos no consideran la metafísica como mera especulación o cuentos de hada (que son falsos pero llenos de sentido), sino como un sinsentido. En efecto, piensan que las proposiciones significativas pueden ser exhaustivamente divididas en dos clases: proposiciones tautológicas o formales y proposiciones fácticas. Estas últimas requieren ser empíricamente verificables[32]. Como la metafísica no es tautológica ni expresa algo que pueda ser empíricamente testeado, es un sinsentido.

¿Qué explicación dan los positivistas lógicos a la existencia y uso extendido de pseudo-proposiciones sin sentido? Carnap propone la hipótesis de que la metafísica se originó en la mitología. Surgió, como la poesía, de la "necesidad de dar expresión a la actitud de un hombre en la vida, su reacción volitiva y emocional al medio". Su carácter negativo para la ciencia surge no tanto de ser una expresión natural del hombre, como del hecho que "pretende ser algo que no es"[33]–pretende ser cognoscitiva y verdadera cuando en realidad no tiene sentido. En el fondo, para el positivismo lógico, la ideología consiste en proposiciones sin sentido. En tanto opuesta a la ideología (o metafísica), la ciencia aparece como conocimiento que es verificable por medio de la observación objetiva de hechos. Esta posición se entronca así claramente con la filosofía ilustrada francesa de fines del siglo XVIII.

Como lo ha sostenido Habermas[34], la gran diferencia entre la filosofía positivista de la ciencia y la epistemología tradicional que va desde Kant a Marx, es que para la primera el sujeto conocedor ya no es más el sistema de referencia. La ciencia objetiva como un sistema de proposiciones y procedimientos es ahora la referencia principal: los aspectos subjetivos de la persona cognoscente deben ser evitados o pueden lógicamente ser evitados si el sujeto procede de acuerdo con reglas y procedimientos objetivos. Los valores, actitudes o metas personales ya no importan más; sí importa el método. El método científico garantiza de una manera precisa que el conocimi-

ento comprenda la realidad, una realidad hecha de hechos objetivos. Todo lo que está más allá de este mundo de hechos es ideológico. La diferencia entre ideología y ciencia está en el criterio de verificabilidad que, en términos generales, es identificado con dos requisitos. El primero es la observación empírica o experimentación. El segundo es la aplicación de un método que garantice la certeza, esto es, un procedimiento comúnmente aceptado que asegure la exactitud en la recolección de evidencia empírica.

Popper representa una tradición diferente y más crítica dentro del positivismo. De partida rechaza un acercamiento ingenuamente inductivo que fundamenta la ciencia sobre una simple base observacional. Popper muestra cómo la ciencia moderna es deductiva y altamente especulativa y propone la refutabilidad como el criterio de demarcación. Esto significa, en sus propias palabras, que "un sistema se considerará científico solo si hace afirmaciones que pueden chocar con observaciones; y un sistema es, de hecho, probado por intentos de producir tales choques, es decir por intentos de refutarlo"[35]. Según Popper hay "grados de prueba", siendo la metafísica un ejemplo de teorías "no testeables" que no tienen interés para los científicos empíricos. Pero rehúsa concluir que la no testeabilidad es lo mismo que la falta de sentido. Argumentando contra Carnap, Popper insiste que la falsificabilidad es un criterio de demarcación, no de significación. Esto quiere decir que Popper admite que ciertas afirmaciones metafísicas podrían ser significativas. Sin embargo, como el mismo Carnap lo ha sugerido, esto puede deberse a un malentendido fundamental. Mientras los positivistas lógicos se preocupan por los límites entre pseudo-afirmaciones por un lado y afirmaciones científicas y afirmaciones pseudocientíficas por el otro, Popper se preocupa de los límites entre las dos últimas. Popper clasifica la metafísica como una afirmación pseudocientífica parecida al mito, creencias mágicas o astrología, mientras Carnap considera a la metafísica como una pseudo-afirmación que no puede ser verdadera o falsa sino simplemente sin sentido[36].

Popper rehúsa ser llamado positivista y, en verdad, rechaza muchos de los supuestos del positivismo. Sin embargo, aunque supera un empiricismo crudo y reemplaza la verificabilidad por la falsificabilidad,

todavía se preocupa de un solo modo de conocimiento y experiencia. La refutación está basada todavía sobre la experiencia sensible organizada por procedimientos experimentales o análogos. Popper sostiene que el lenguaje común en las ciencias naturales se logra "reconociendo la experiencia como el árbitro imparcial", lo que significa "experiencia de un carácter público, como observaciones y experimentos, en tanto opuestos a la experiencia en el sentido más privado de experiencia estética o religiosa; y una experiencia es pública si todos los que se dan la molestia pueden repetirla"[37]. Como el propio Popper argumenta, todo esto no lo transforma en un positivista[38].

Hasta aquí puedo concordar con Popper. El problema aparece cuando trata las ciencias sociales. Para Popper la ciencia social no puede evitar el mismo acercamiento, ya que "los métodos son fundamentalmente los mismos en todas las ciencias", esto es, "métodos de ensayo y error, de inventar hipótesis que pueden ser prácticamente testeadas y de someterlas a pruebas prácticas". En consecuencia, "se necesita una tecnología social cuyos resultados puedan ser testeados por medio de una ingeniería social fragmentada"[39]. Popper simplemente transpone el método de las ciencias naturales a las ciencias sociales sin tomar en cuenta el carácter contradictorio e histórico de la sociedad. Bajo la apariencia de una lucha contra el relativismo sociológico y de la defensa de la verdad objetiva[40], se introduce imperceptiblemente un supuesto que tiende a asimilar completamente la sociedad a la naturaleza, descuidando el carácter histórico y por lo tanto transitorio de las verdades sociales objetivas. Ciertamente Popper está en lo correcto cuando afirma que es un error asumir que la objetividad de la ciencia depende de la objetividad del científico. Pero él desatiende el carácter particular de la objetividad social. Cuando intenta rehabilitar un concepto "absoluto" de la verdad como la correspondencia entre una proposición y los hechos, él simplemente iguala los hechos sociales con hechos naturales a la manera de Durkheim, de donde se puede concluir que el positivismo está todavía presente en Popper.

En lo que se refiere a la ideología, la tradición positivista tiene una alternativa. Puede hacer un juicio del tipo "lo que no es testeable es ideología, pero esto no nos dice nada acerca de su significación". O

puede hacer el juicio que implica que "solo lo que es verificable es significativo; por lo tanto la ideología carece de sentido". Esta segunda posición es más cercana al positivismo lógico, mientras que la primera es más cercana a Popper. Una debilidad aparente de la segunda alternativa es que su identificación de significación con verificabilidad es a su vez inverificable y constituye un *a priori* que bajo ningún respecto es autoevidente. Pero ambas versiones comparten una debilidad más importante: al igualar hechos sociales con hechos naturales tienden a absolutizar la estructura existente de la sociedad como si fuera una ley natural. En otras palabras, tienden a descuidar el carácter histórico de la realidad social y así pueden fácilmente convertirse en una apología del *statu quo*. Tal como Habermas lo ha puntualizado, "la crítica de la ideología, que para resolver el dogmatismo y afirmar la conducta tecnológicamente racional separa insistentemente la razón de las decisiones de compromiso, al final automatiza las decisiones de acuerdo a las leyes de la racionalidad convertida así en dominante"[41].

El rasgo decisivo del tratamiento positivista de la relación entre ciencia e ideología es el hecho de que la ideología aparece como pura "otredad", la antítesis de la ciencia. Aun cuando la validez de la ideología no es juzgada, la ciencia parece confrontarla con un carácter absoluto, o al menos con una naturaleza enteramente diferente que le permite superarla. La ciencia aparece como una esfera especial del conocimiento exenta de distorsiones ideológicas en la medida que aplique su método. De este modo la ciencia asume un carácter abstracto y ahistórico que la aísla de la organización social y económica de la sociedad. De algún modo se pierde o se distorsiona la conexión entre ciencia y sociedad y la ciencia adquiere un estatus especial autosustentado, inmune a las contingencias históricas.

## Posiciones críticas: de Kuhn a Boudon

Kuhn y Feyerabend han contribuido sustancialmente a disipar estas concepciones racionalistas y han mostrado cómo la ideología puede operar dentro de la autoconcepción normal de la ciencia. Para los historiadores de la ciencia, argumenta Kuhn, ya no es posible distinguir el componente "científico" de observaciones pasadas, del "er-

ror" y la "superstición": "Si estas creencias añejas las llamamos mitos, entonces los mitos pueden ser producidos con la misma clase de métodos y mantenidos por la misma clase de razones que ahora conducen al conocimiento científico"[42]. Las teorías anacrónicas no son no científicas porque hayan sido descartadas. Sin embargo, los manuales de ciencia tienden a "referirse solo a aquella parte del trabajo de los científicos del pasado que puede fácilmente ser vista como contribuciones a la afirmación y solución de los problemas del paradigma de los textos"[43].

Por esta razón la ciencia puede verse a sí misma como una disciplina que se desarrolla linealmente en una acumulación interminable que no es afectada por problemas sociales y rupturas internas. Esta autocomprensión racionalista pretende que la observación y la experiencia son los únicos factores que determinan el conocimiento científico. Popper extrema este punto cuando argumenta que el conocimiento científico no tiene sujeto[44]. Kuhn muestra, por el contrario, que accidentes históricos y elementos arbitrarios siempre forman parte de la ciencia. Feyerabend va aún más lejos en esta línea de argumentación y parece finalmente disolver todos los límites entre la ciencia y otras formas de conocimiento tales como la religión y el misticismo[45]. A pesar de esta evidente exageración, muchos ejemplos históricos entregados por Feyerabend muestran que las afirmaciones de Kuhn son correctas.

La explicación de Kuhn acerca de cómo la evidencia científica está estructuralmente afectada por lo que él llama "ciencia normal" es muy interesante. El criterio de validez no es la adecuación de la teoría a una realidad objetiva, sino más bien su adecuación a un modo aprobado de hacer las cosas que está fijado por el paradigma. Este criterio de validez no es necesariamente opuesto al acercamiento deductivo de Popper. El criterio de Kuhn muestra cuán lejos de la realidad está una concepción de la ciencia que descansa en una epistemología pre-kantiana que habla de una adecuación de la teoría a una realidad aparentemente objetiva. Popper concordaría en general con esto. Pero desde un punto de vista diferente, estaría en desacuerdo, porque Popper no acepta el concepto de "ciencia normal", excepto como una desviación. Popper

piensa que la mayor parte del tiempo la ciencia es crítica o revolucionaria[46].

Kuhn propone una concepción de la historia de la ciencia similar a, *mutatis mutandi*, la manera como Marx entiende la evolución de los modos económicos de producción con su secuencia de revoluciones y períodos normales. Se podría llamarla incluso una teoría de los modos científicos de producción. Sin embargo, ni Kuhn ni Feyerabend intentan ligar estructuralmente la evolución del modo de producción económico con el desarrollo del modo científico de producción. En este sentido parece muy pertinente la crítica de Keat y Urry a Kuhn por no "analizar las relaciones entre los rasgos institucionales de la comunidad científica, y otros elementos de las sociedades en que estas instituciones existen"[47]. En una concepción de esta naturaleza el problema de la ideología no alcanza siquiera a aparecer en el horizonte de la ciencia, salvo en cuanto en la visión de Feyerabend todo puede suceder y una ideología puede dar lugar a un descubrimiento científico.

Hay otras concepciones que exploran más sistemáticamente las incursiones ideológicas dentro de la ciencia y las posibilidades de que la propia ciencia pueda dar lugar a la ideología. La primera de estas línea es explorada por Hilary y Steven Rose, J. M. Levy-Leblond, G. Ciccotti, M. Cini y M. de Maria[48]. Ellos destacan la penetración ideológica de la ciencia que surge de su estrecha alianza con el desarrollo de la industria capitalista. Hablan de una "industrialización de la ciencia" y de las instituciones científicas. Típico del modo contemporáneo de hacer ciencia es su integración en el proceso productivo: la ciencia se convierte en otra mercancía. Todos estos autores rechazan un pesimismo anticientífico y no creen que los contenidos específicos de la ciencia estén ideológicamente contaminados. Sin embargo, tratan de mostrar que la actividad científica lleva las marcas de la ideología dominante de muchas maneras: la orientación militar de la ciencia, el fomento de una imagen de pura objetividad que oculta la explotación detrás de necesidades técnicas y racionales, el énfasis en la especialización y el elitismo que restringe a cada cual a un sector pequeño

mientras un plan general, aparentemente objetivo, nunca se discute, etc.

La segunda línea aparece en la teoría de la ideología más reciente de Raymond Boudon[49] que aunque parece tener ella misma una raigambre positivista involucra a la misma ciencia en la producción de la ideología. Boudon sigue tres principios guías. El primero, sacado en parte de la sociología weberiana, pero muy especialmente de la sociología empírica norteamericana, es que los fenómenos sociales pueden ser explicados reduciéndolos a los patrones individuales de conducta que les dieron origen y que esos patrones son racionales. Segundo, que el concepto de ideología debe ser definido de una manera crítica o negativa en cuanto envuelve la adhesión a ideas falsas, pero que tal adhesión es un acto significativo, racional. Tercero, que las ideologías están a menudo basadas en razonamientos científicos, aun si ellas mismas son falsas o dudosas. Con este último principio Boudon trata de contestar la pregunta "¿por qué la gente adhiere tan fácilmente a las ideas falsas o dudosas?"[50].

En efecto, Boudon trata de mostrar que la ciencia juega un rol crucial en propagar falsas ideas a través de lo que llama "efectos de posición", "efectos de disposición", "efectos de comunicación" y "efectos epistemológicos". Así por ejemplo, si la gente cree que la magia se explica por la irracionalidad de los seres humanos primitivos, es porque se acercan a esa conducta con "disposiciones" que la hacen aparecer ininteligible. Ejemplos de "efectos comunicacionales" son provistos por el éxito de ciertas teorías y autores que tocan ciertas sensibilidades de algunas audiencias. Ejemplos de "efectos epistemológicos" son típicamente provistos por modelos científicos que poseen hipótesis y supuestos que simplifican la realidad. La gente tiende a universalizarlos sin darse cuenta de sus limitaciones. Paradigmas auténticamente científicos se hacen ideológicos cuando les son atribuidos una extensión y validez más grandes que las que ameritan.

Se podría sostener que a causa de la posición metodológica de Boudon, de su interés en las proposiciones y modelos lógicos y de la centralidad que adquiere el dúo ciencia/ideología en su concepción, estamos claramente en presencia de un tipo de teoría positivista de

la ideología. Pero si es positivista, es igualmente diferente, porque en vez de oponer ciencia e ideología, termina por mostrar que la ciencia propiamente tal tiene consecuencias ideológicas y que la mayor parte de las ideologías derivan directamente de teorías científicas genuinas. Con todo, comparte con las otras teorías positivistas la idea de que el rol de la ciencia es determinante y que la ideología se define por referencia exclusiva a ella. No se encuentra en este autor ninguna conexión con los grandes conflictos de la sociedad o con los fenómenos del poder y la dominación. La única referencia a una división social es para decir que la lucha de clases es un dogma, por lo que la concepción de Boudon termina siendo muy idealista en la medida que la ideología parece tener solo consecuencias cognitivas y epistemológicas. No se plantea en absoluto las funciones o consecuencias sociales de la ideología. Su preocupación solo parece ser explicar cómo "las ideas aceptadas" llegan a establecerse. En este sentido, todo su análisis podría haberse referido a las proyecciones no científicas de las teorías científicas, o a la extrapolación indebida de modelos científicos sin necesidad de usar el concepto de ideología.

Una limitación que afecta a muchos sectores de la tradición positivista es la incapacidad para relacionar los fenómenos del conocimiento con las relaciones sociales. En definitiva parece encontrarse allí un supuesto epistemológico subyacente de que el conocimiento es autónomo, con sus propias reglas y racionalidad, desconectado de la realidad histórico-social en lo que concierne a su validez. Cierto, la lucha del positivismo contra el relativismo justifica hasta cierto punto el énfasis que pone en la diferencia entre la verdad y la génesis social del conocimiento. Sin embargo, también surge el peligro de absolutizar esta diferencia de modo que la racionalidad y la validez se constituyen en una esfera separada. Como lo ha puntualizado Adorno, génesis y validez no pueden ser separadas sin contradicción: "La validez objetiva preserva el momento de su surgimiento y este momento la afecta permanentemente"[51]. Además, el positivismo petrifica lo que es racional e irracional en entidades separadas y autónomas, dadas de una vez para siempre. Los límites entre ciencia e ideología están fijos y las relaciones entre estos dos fenómenos son externas: la cien-

cia supera a la ideología como la verdad supera al error. Sus esferas de acción están perfectamente bien demarcadas y sus relaciones se presentan como la oposición hipostasiada de totalidades autosuficientes: lo positivo y lo negativo, lo racional y lo irracional. Subyacente en esta oposición todavía se aprecia la vieja antítesis entre mito y *logos* que la filosofía de la Ilustración puso en el primer plano.

Estas dicotomías aparecen también en las famosas tesis del “fin de la ideología” de comienzos de los años 1950, aunque la derrota de la ideología en este caso parece ser infligida menos por la ciencia en particular que por el capitalismo en general. En la versión original de Daniel Bell, la ideología ha muerto, pero él mismo admite que entiende por ideología el pensamiento de izquierda que surgió en el siglo XIX:

> Soy consciente, como lo ha notado Fritz Stern en su libro *The Politics of Cultural Despair*, de que he aplicado el término mayormente al pensamiento de izquierda. Esto es verdad. Sin embargo, aunque hay ideologías de derecha como también de izquierda –tanto como hay ahora “ideologías” del desarrollo económico– el contexto histórico en que uno está define el uso que uno hace; y la palabra ideología fue un producto de la “izquierda” y ganó una resonancia distintiva en ese contexto[52].

Por lo tanto su versión del fin de la ideología se refiere al “agotamiento de las ideologías del siglo XIX, particularmente el marxismo, como sistemas intelectuales que pueden reclamar la verdad para sus visiones del mundo”[53]. Bell destaca no tanto el poder intelectual de la ideología como su pasión y el hecho de que “recurre a la emoción”, canalizando la energía humana hacia la acción política. En sus palabras: “Las ideologías decimonónicas, al destacar la inevitabilidad e infundir pasión en sus seguidores, pueden competir con la religión”[54]. Para Bell, el fin de la ideología significa que ha perdido su atracción emocional y su poder de persuación. Bell no quiere negar la existencia y persistencia de otras ideologías no marxistas. Su tesis es que son las ideologías de izquierda las que han perecido, no la ideología en general. Sin embargo, en la realidad esto no ha ocurrido, lo que muestra la unilateralidad de su análisis del fin de la ideología.

Plantear la tesis del fin de la ideología teniendo solo en mente las ideologías de izquierda es la principal debilidad de la tesis de Bell. Es paradojal que acuse a los ideólogos de izquierda de ser "simplificadores terribles" y presentadores de "fórmulas preparadas" mientras excluye a los ideólogos de derecha del mismo cargo. En definitiva, la idea de Bell parece ser que la ideología de izquierda es un dogmatismo en la medida que "por su naturaleza es un asunto de todo o nada"[55] que exige una fe ciega en la llegada inevitable de la utopía. Para Bell esta utopía no es posible en la realidad porque es solo una ilusión. Bell parece no darse cuenta de que su tesis también oculta una fe. Tal vez no una fe en el futuro, pero una fe en el *statu quo* que asume así el mismo carácter dogmático que les es atribuido a los ideólogos. El fin de la ideología de Bell es también el fin de la posibilidad de cambio radical en la sociedad[56].

## Algunas conclusiones

Es necesario dejar muy en claro que no debe confundirse ciencia con positivismo. Este último es una manera de entender la ciencia y sus relaciones con la ideología. Sus posibles errores no afectan por supuesto a la ciencia misma. Pero en nuestra época contemporánea el prestigio de la ciencia es de tal modo poderoso, que no es sorprendente que el positivismo a veces quiera sacar ventajas de su cercanía y admiración por ese modo de conocimiento. Más problemática es, sin embargo, la actual utilización ideológica y política de la oposición ciencia/ideología: estamos bombardeados a diario por libros, artículos de prensa, comentarios de televisión, discursos de políticos, en los cuales ciertas posiciones ideológicas pretenden hacerse pasar por ciencia y están siempre bien representadas por los así llamados "expertos". Esto pasa sobre todo en el campo de la economía. Hay algo de irónico en el hecho de que para defender las tendencias neoliberales, sus seguidores deban recurrir a una concepción negativa de la ideología similar en parte a la que tenía Marx.

Pero esta es una estrategia para ocultar las propias bases ideológicas y hacerlas pasar por ciencia universalmente aceptada, aunque amenazada por los ideologismos de izquierda. De este modo la ideo-

logía, concebida a la manera positivista, pasa a ser un mero problema de desconocimiento, de ignorancia, de no estar al día, de simple error que le es imputado al adversario político, mientras la verdad y la ciencia están de parte del "experto". De allí que pueda argumentarse que hay teorías de la ideología que pueden tener ellas mismas un carácter ideológico en cuanto ocultan los verdaderos intereses parciales que defienden detrás de su supuesta criticidad científica.

[1] E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (New York: Free Press, 1964), p. 15. Una buena exposición del concepto de ideología de Durkheim en *Las Reglas* se encuentra en P. Q. Hirst, *Durkkeim, Bernard and Epistemology* (London: Routledge & Kegan Paul, l975), pp. 83-89.

[2] E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, p. 14.

[3] V. Pareto, *Treatise on General Sociology*, *Sociological Writings* (London: Blackwell, 1976), p. 171.

[4] E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, p. 20.

[5] Ibid., p. 17.

[6] Ibid., p. 32.

[7] Ibid., p. 15. Nótese la similitud entre esta idea y la distinción que hace Pareto entre la utilidad social de las ideas y su verdad lógico-experimental.

[8] Ibid., p. 18.

[9] Ibid., p. 16. Énfasis en itálica agregado por mí.

[10] Ibid., p. 31. Énfasis en itálica agregado por mí.

[11] Esta última parece ser la posición de Paul Hirst. Véase P. Hirst, *Durkheim, Bernard and Epistemology*, p. 89. Para una buena presentación de la sociología de la religión de Durkheim véase Steven Lukes, *Emile Durkheim* (Harmondsworth: Penguin, 1975), pp. 435-484.

[12] E. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (London: Allen & Unwin, 1976), p. 10.

[13] Ibid., p. 225.

[14] Ibid., p. 423.

[15] Ibid., p. 226.

[16] Ibid., p. 427.

[17] Ibid., p. 419.

[18] Ibid., p. 429.

[19] Ibid., p. 417.

[20] Ibid., p. 4.

[21] Ibid., p. 421.

[22] Ibid.

[23] Ibid., p. 422.

[24] Ibid., p. 423.

[25] Ibid.

[26] Ibid., p. 444.

[27] Ibid., p. 435.

[28] Ibid., p. 417. La misma línea de argumentación se mantiene cuando Durkheim afirma que la religión "no puede descansar sobre un error y una mentira" (Ibid., p. 2) y cuando asevera que una representación colectiva no puede ser "completamente inadecuada a su tema" (Ibid., p. 438).

[29] Ibid., p. 444.

[30] Ibid., p. 437.

[31] Ibid., p. 445.

[32] M. Schlick, “Positivism and realism”, en A. J. Ayer, *Logical Positivism* (Glencoe: Free Press, 1959), p. 88: “Una proposición tiene un significado estable solo si hace una diferencia verificable el que sea verdadera o falsa”.

[33] R. Carnap, “The elimination of metaphysics through logical analysis of language”, in A. J. Ayer, *Logical Positivism*, p. 79.

[34] J. Habermas, *Knowledge and Human Interests* (London: Heinemann, 1972), p. 68.

[35] K. Popper, *Conjectures and Refutations* (London: Routledge & Kegan Paul, 1965), p. 256.

[36] Véase R. Carnap, “Replies and systematic expositions”, en P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap* (London: La Salle, 1963), pp. 878-881.

[37] K. Popper, *The Open Society and its Enemies* (London: Routledge & Kegan Paul, 1973), vol. 2, p. 218.

[38] K. Popper, “Reason or Revolution?”, en T. Adorno et al., *The Positivist Dispute in German Sociology* (London: Heinemann, 1976), p. 299: interesarse en la ciencia natural no lo hace a uno positivista.

[39] K. Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. 2, p. 222.

[40] K. Popper “The Logic of the Social Sciences”, en T. Adorno et al., *The Positivist Dispute in German Sociology*, p. 95.

[41] J. Habermas, *Theory and Practice* (London: Heinemann, 1974), p. 275. Para un análisis detallado y crítica del positivismo véase R. Keat and J. Urry, *Social Theory as Science* (London: Routledge & Kegan Paul, 1975) y T. Benton, *Philosophical Foundations of the Three Sociologies* (London: Routledge & Kegan Paul, 1977).

[42] T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, l970), p. 2.

[43] Ibid., p 138.

[44] Véase K. Popper, “Normal science and its dangers”, en I. Lakatos and A. Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. 57.

[45] Véase P. Feyerabend, *Against Method* (London: New Left Books, 1975), cap. 18.

[46] Véase K. Popper, “Normal science and its dangers”, pp. 54~5. Para una crítica de Kuhn véase T. Benton, *Philosophical Foundations of the Three Sociologies*, p. 185: la crítica principal es que la tesis de Kuhn “de ‘paradigmas’ sucesivos inconmensurables, hace impensable ninguna concepción de continuidad a través de las revoluciones científicas”.

[47] R. Keat and J. Urry, *Social Theory as Science*, pp. 209-210.

[48] Véase H. Rose and S. Rose (eds.), *The Political Economy of Science* (London: Macmillan, 1976).

[49] Raymond Boudon, *The Analysis of Ideology* (Cambridge: Polity Press, 1989).

[50] Ibid., p. 11.

[51] T. Adorno, “Introduction”, en T. Adorno et al., *The Positivist Dispute in German Sociology*, p. 21.

[52] Daniel Bell, *The End of Ideology* (New York: The Free Press, 1965), p. 17.

[53] Ibid., p. 16.

[54] Ibid., p. 401.

[55] Ibid., p. 404.

[56] Bell no excluye tener alguna visión del futuro, pero quiere reemplazar la fe ciega en un fin remoto por un acercamiento empírico a un fin posible.

# Bibliografía


ADORNO, T., "Culture Industry Reconsidered", en *The Culture Industry*. London: Routledge, 1991.

, "Sociology and empirical research", en T. Adorno, *The Positivist Dispute in German Sociology*. Londres: Heinemann, 1976.

, *Negative Dialectics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1973.

, *Prisms*. London: Neville Spearman, 1967.

BACON, F., *The New Organon and related writings*. New York: Liberal Arts, 1960.

BARTH, H., *Truth and Ideology*. Berkeley: University of California Press, 1976.

BELL, D., *The End of Ideology*. New York: The Free Press, 1965.

BENTON, T. *Philosophical Foundations of the Three Sociologies*. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

BOUDON, R., *The Analysis of Ideology*. Cambridge: Polity Press, 1989.

CARNAP, R., "Replies and systematic expositions", en P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*. London: La Salle, 1963.

, "The elimination of metaphysics through logical analysis of language", in A. J. Ayer, *Logical Positivism*. New York: Free Press, 1959.

COSER, L., *Masters in Sociological Thought*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1971.

DILTHEY, W., "Drafts for a critique of historical reason", en *Selected Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

DURKHEIM, E., *The Elementary Forms of Religious Life*. London: Allen & Unwin, 1976.

, *The Rules of Sociological Method*. New York: Free Press, 1964.

FEYERABEND, P., *Against Method*. London: New Left Books, 1975.

FREUD, S., “Draft H. Paranoia” 24 January 1895, en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. London: Hogarth Press, 1955, vol. 1.

, “Notes on a case of paranoia”, en *Standard Edition…*, vol. 10.

, “Civilization and its Discontents”, *Standard Edition…*, vol. 21.

, *The Future of an Illusion.* London: Hogarth Press, 1928.

GERTH, H. Y MILLS, C. W., “Introduction”, en *From Max Weber.* London: Routledge & Kegan Paul, 1970.

GLUCKSMANN, M., “Lucien Goldmann: Humanist or Marxist?”, en *New Left Review*, no. 56, julio-agosto, 1969.

GOLDMANN, L., “Ideology and writing”, en *The Times Literary Supplement*, London: 28 September 1967.

, “Introduction Generale”, en De Gandillac, M. y Goldmann L., *Entretiens sur les notions de “Genese” et de “Structure”*. Paris: Mouton & Ecole Pratique des Hautes Etudes, 1965.

, *Marxisme et sciences humaines.* Paris: Gallimard, 1970.

, *The Hidden God.* London: Routledge & Kegan Paul, 1964.

, *The Human Sciences and Philosophy.* London: Cape, 1973.

GURVITCH, G., *The Social Frameworks of Knowledge.* Oxford: Basil Blackwell, 1971.

HABERMAS, J., *Knowledge and Human Interests.* London: Heinemann, 1972.

, *Theory and Practice.* London: Heinemann, 1974.

, *The Philosophical Discourse of Modernity.* Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.

, *Toward a Rational Society.* London: Heinemann, 1972.

HELD, D., *Introduction to Critical Theory.* London: Hutchinson, 1980.

HORKHEIMER, M., *Eclipse of Reason.* New York: Seabury Press, 1974.

HORKHEIMER, M. Y ADORNO, T., *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Sur, 1970.

KEAT, R., Y URRY, J., *Social Theory as Science*. London: Routledge & Kegan Paul, 1975.

KOLAKOWSKI, L., *Positivist Philosophy*. Harmondsworth: Penguin, 1972.

KUHN, T., *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, l970.

LACLAU, E., *Politics and Ideology in Marxist Theory*. London: New Left Books, 1977.

LARRAÍN, J., *El concepto de ideología Vol. 1: Carlos Marx*. Santiago: Lom, 2007.

LÖWITH, K., *Max Weber and Karl Marx*. London: Allen & Unwin, 1982.

LUKÁCS, G., *History and Class Consciousness*. London: Merlin Press, 1971.

, *The Destruction of Reason*. London: Merlin, 1984.

, *The Destruction of Reason*. London: Merlin Press, 1980.

LUKES, S., *Emile Durkheim*. Harmondsworth: Penguin, 1975.

MANNHEIM, K., "Competition as a cultural phenomenon", en *Essays on the Sociology of Knowledge*. London and New York, 1952.

, "Conservative thought", en K. Wolff (ed.), *From Karl Mannheim*. New York, Oxford: University Press, 1971.

, "On the interpretation of Weltanschauung", en *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1968.

, "The ideological and the Sociological Interpretation of Intellectual Phenomena", en K. Wolff (ed.), *From Karl Mannheim*. New York: Oxford University Press, 1971.

, "The Problem of a Sociology of Knowledge", en *Essays on the Sociology of Knowledge*. London and New York, 1952.

, "The problem of generations", en *Essays on the Sociology of Knowledge*. London and New York, 1952.

, *Ideology and Utopia.* London: Routledge & Kegan Paul, 1972.

MARCUSE, H., *Negations.* Harmondsworth: Penguin, 1972.

, *One Dimensional Man.* London: Abacus, 1972.

MINOGUE, K., "Nietzsche and the Ideological Project", in N. O'Sullivan (ed.), *The Structure of Modern Ideology.* London: Edward Elgar, 1989.

NIETZSCHE, F., *Beyond Good and Evil.* New York: Prometheus Books, 1989.

, *Human all too Human* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

, *La Gaya Ciencia.* Buenos Aires: Ediciones del Mediodía, 1967.

, *On the Genealogy of Morals.* New York: Vintage Books, 1989.

, *The Will to Power.* New York: Vintage Books, 1968.

OUTHWAITE, W., *Understanding Social Life, the Method Called Verstehen.* London: Allen & Unwin, 1975.

PARETO, V., *The Mind and Society: A Treatise on General Sociology.* New York: Dover Publications Inc., 1963.

, *Treatise on General Sociology*, *Sociological Writings.* London: Blackwell, 1976.

POPPER, K., "Normal science and its dangers", en I. Lakatos and A. Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge.* Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

, "Reason or Revolution?", en T. Adorno, *The Positivist Dispute in German Sociology.* London: Heinemann, 1976.

, "The Logic of the Social Sciences", en T. Adorno, *The Positivist Dispute in German Sociology*. London: Heinemann, 1976.

, *Conjectures and Refutations.* London: Routledge & Kegan Paul, 1965.

, *The Open Society and its Enemies.* London: Routledge & Kegan Paul, 1973, vol. 2.

Rose, H. y Rose, S. (eds.), *The Political Economy of Science.* London: Macmillan, 1976.

Schaff, A., "Marxisme et sociologie de la connaissance", *L'Homme et la societe*, Nº 10, Octubre-Diciembre 1968.

Schlick, M., "Positivism and realism", en A. J. Ayer, *Logical Positivism.* Glencoe: Free Press, 1959.

Schopenhauer, A., *El Mundo como Voluntad y Representación.* Buenos Aires: Aguilar, 1960, vol. 2.

Simmel, G., *On Individuality and Social Forms.* Chicago: University of Chicago Press, 1971.

Stedman, J. G., "The Marxism of the early Lukacs: an evaluation", *New Left Review*, Nº 70, 1971.

The Frankfurt Institute for Social Research, *Aspects of Sociology.* London: Heinemann, 1973.

Thomas, J. J. R., "Ideology and Elective Affinity", *Sociology*, Vol. 19, 1985, Nº1.

Thompson, J. B., *Ideology and Modern Culture.* Cambridge: Polity Press, 1990.

Weber, M., "'Objectivity' in Social Science and Social Policy", en *The Methodology of the Social Sciences.* New York: The Free Press, 1949.

, "On Law in Economy and Society", en J.E.T. Eldridge, *Max Weber: The Interpretation of Social Reality.* London: Michael Joseph, 1971.

, *Economía y Sociedad.* México: FCE, 1964.

, *The Sociology of Religion.* Boston: Beacon Press, 1964.

, "The Economic Ethic of the World Religions", en H. Gerth y C. Wright Mills, *From Max Weber.* London: Routledge & Kegan Paul, 1970.

, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* London: George Allen & Unwin, 1978.